JESUS

JEAN
FRANÇOIS
SIX

Jesús

"Llegaron a Cafarnaum...
Llamó a los Doce y les dijo:
Si uno quiere ser el primero,
sea el último de todos,
y el servidor de todos.
Y tomando un niño,
Lo puso en medio de ellos..."
Marcos, cap. 9

"Mientras conversaban y discutían
el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos."
Lucas, cap. 24

a J., que sigue en ardiente búsqueda de Jesús
1952-1972
J.-F. S.

Jean-François Six

JESUS

CIRCULO DE LECTORES

Título del original francés, Jésus
Traducción, Juan-Luis Herrero del Pozo
Cubierta, Yzquierdo

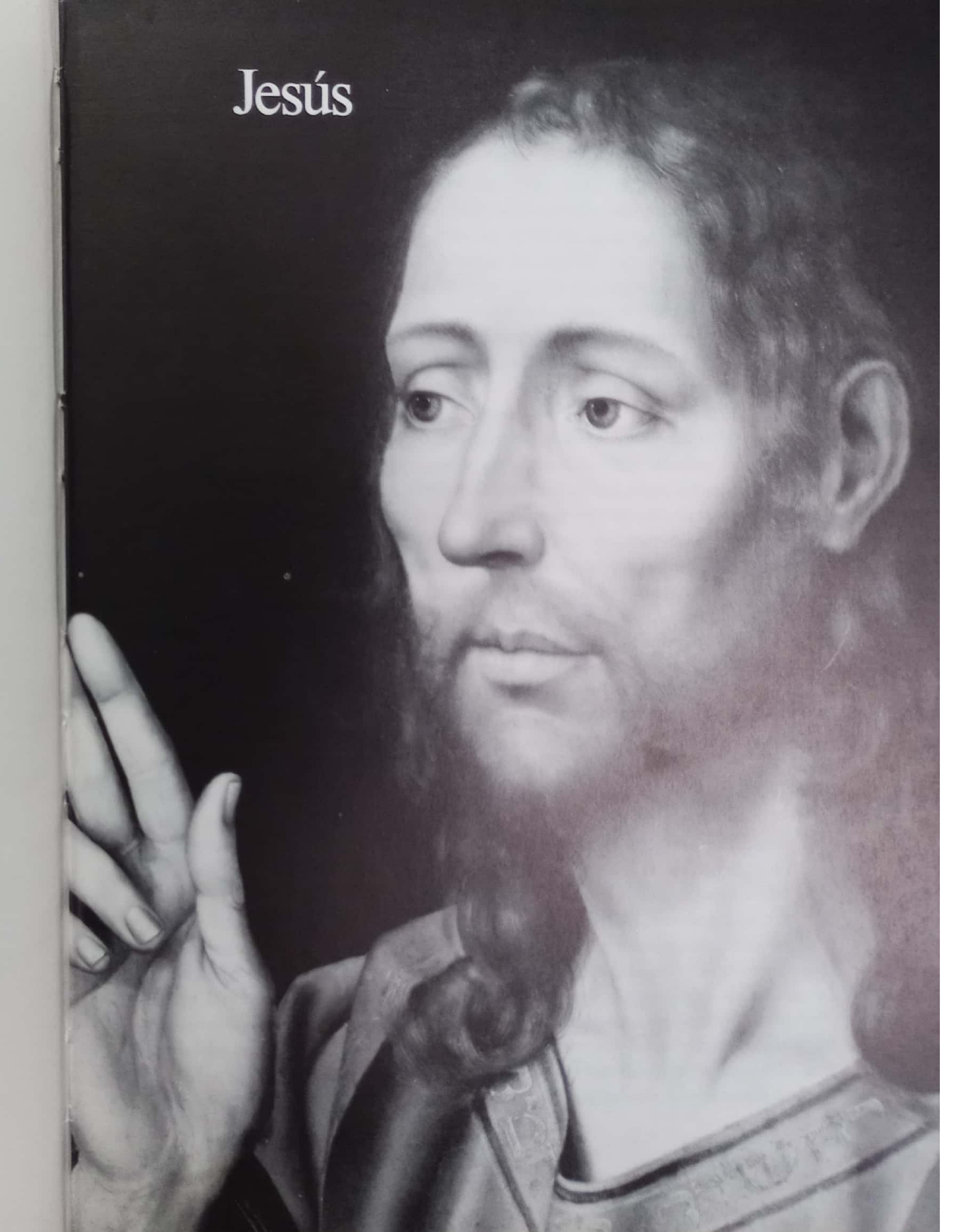
Círculo de Lectores, S.A.
Valencia, 344 Barcelona
1 2 3 4 5 6 7 8 9 4 7 0 9

Printed in Germany
ISBN 84-226-0560-2

Edición especial para Círculo de Lectores por cortesía de Ediciones Daimon.

Nihil Obstat: El Censor, Dr. Salvador Pié, Pbro. Barcelona, 29 de marzo de 1974 *Imprimase:* † José M.ª Capmany Obispo Auxiliar y Vicario General

Sumario


Jesús

Introducción

Jesús... ser maravilloso, puro, auténtico y justo; hombre, hermano nuestro, cuya ilimitada presencia se deja sentir cuando uno ama, amigo a quien se recurre en busca de auxilio cuando uno se pierde. Figura legendaria, corazón admirable, ideal hecho carne.

Esta opinión comparten tantos y tantos hombres de hoy día, y en todos los países del mundo. Tal vez nunca ha existido Jesús tanto como ahora, en este crepúsculo del siglo XX, ni nunca tal vez ha quedado tan profundamente grabado en la vida de los hombres.

Pero, al mismo tiempo, jamás se ha hecho una distinción entre Jesús y aquellos que fueron o son sus discípulos. Jesús es, a los ojos de la inmensa mayoría de los hombres actuales, que todavía lo aman, la víctima de su entorno. Al hablar, lo hizo empleando las imágenes y categorías de su tiempo, y ya incluso sus primeros discípulos se fijaron más en esas imágenes externas y concepciones de la vida que en la propia realidad. interna que afirmara Jesús; en una palabra, se fijaron en el ropaje exterior más que en el espíritu interior.

Y llegaron otros discípulos, que a su vez se contentaron sólo con cambiar la vestimenta: disfrazaron a Jesús con atavíos griegos, o persas, o qué sé yo, pero insistiendo siempre en la vestimenta, en la ideología aparente, en ese folklore particular que cada vestidura representa; y resulta que todos ésos que de tal forma tergiversaron a Jesús, que hasta tal punto lo traicionaron, son precisamente los teólogos. «Cada hombre grande —decía Bernard Shaw— tiene sus discípulos, pero siempre es Judas quien escribe la biografía.»

Lo que pretenden los hombres de hoy es desechar todos esos atuendos que esconden el auténtico ser de Jesús, para encontrarlo a él, tal y como es. Quieren dejar al desnudo su verdadero rostro. Pero, ¿qué es, entonces, lo que encuentran?

Aparece un Jesús sin originalidad por lo que atañe a sus ideas —pues recoge únicamente las de su tiempo— pero realmente extraordinario por una sola idea que intuyó y lanzó al mundo hace cerca de dos mil años: que el hombre posee en sí mismo algo inalienable e infinito. Harnach, allá por los

años de 1900, hablaba de la impresión contagiosa que dejaba Jesús en sus contemporáneos por la elevada concepción que tenía del hombre. Garaudy, hoy en día, habla de la fuerza creadora que debió emanar de Jesús. Para éstos, como para tantos hombres de finales del siglo XX, Jesús es un hombre excepcional que, por su acusada personalidad, ha hecho prender en el mundo y la historia la hoguera de la libertad. ¡Qué importa, a fin de cuentas, que haya o no haya existido Jesús, o que haya transmitido lo que intuyó por medio de esta o aquella mentalidad! Lo esencial es que un día se encendió un fuego, que un día estalló la verdad ante los hombres. Fue la alborada que se llamó Jesús.

Este sol hizo crecer un árbol: el cristianismo. Pero este sol pertenece ante todo y sobre todo al mundo entero; es patrimonio de toda la humanidad y no propiedad privada de unos cuantos. Y si este árbol, demasiado endurecido y frondoso con los años, nos priva ahora del sol, abandonemos sin temor su sombra y expongámonos al sol directamente.

Semejante forma de entender a Jesús, común, al parecer, a la mayoría de los hombres modernos, refleja una inmensa nostalgia del alma humana de todos los tiempos: la necesidad de proyectar ante nosotros la imagen ideal de un ser humano extraordinario, de referirnos a esa imagen, conformándonos, acercándonos a ella. Jesús y su Evangelio —persona o mensaje, ¡qué más da!— se hacen así rostro fascinante que contemplamos y a cuya semejanza quisiéramos configurar el nuestro. Jesús pasa a ser entonces únicamente el símbolo de nuestros sueños, de nuestras esperanzas, de nuestras ansias de liberación.

Pero, en definitiva, ¿quién es Jesús? Realmente no podíamos eludir la pregunta. Necesitamos y queremos indagar quién es él, dejando aparte el símbolo que puede ser para tantos hombres que sufren o que aman, queremos inquirir quién es ese hombre que tanto impulsó la libertad, quién es ese hombre que llegó a transformarse en símbolo. No podemos renunciar a su búsqueda, como el enamorado que no puede por menos de profundizar el misterio del otro, como el científico que no es capaz de detenerse a medio camino y persigue hasta el último rincón el secreto del origen de la vida. Y debemos emplear, en esa búsqueda, todos los recursos de la inteligencia y los del corazón, los logros de la historia y las conquistas en el terreno del simbolismo.

Resulta a todas luces evidente que no conocemos a ese Jesús más que a través de la predicación de los Apóstoles, las primeras comunidades cristianas y los Evangelios que emanaron de ambas. Jesús no dejó escrito un diario de a bordo en el que pudiéramos encontrar el relato cronológico de los hechos tal como iban sucediendo. Jesús no escribió tampoco su autobiografía[1]. Los Evangelios, téngase siempre presente, fueron escritos *después* de la Resurrección; relatan, por tanto, sucesos ya pasados aclarando su significado. Vamos a poner una comparación. Imaginemos una mujer profundamente amada, mu-

cho más de lo que ella podía siquiera pensar, pero que no descubre ese amor que le tienen, ni su propia indiferencia, hasta después de muerto el hombre que la quería. La primera comunidad es como esa esposa que al fin reconoce el secreto de la realidad de Jesús y toda su carga de amor y de vida. Los Evangelios son una interpretación escrita de todos los hechos y gestos, de todas las palabras del Amado. Nadie puede añadir o exagerar; al contrario, se advierte una ansia constante de captar con exactitud los hechos tal cual son, cada uno de los actos con sus particularidades propias; y hay en ellos voluntad de respetar esos actos, sabiendo que cuando el Amado los realizaba, los vivía intensamente cargándolos de un sentido, de un significado pleno, que trataban de interpretar, siempre a la luz de la Pascua.

Y esa interpretación hecha por los Apóstoles es precisamente la que nosotros intentamos reconstruir ahora. Un cristiano no es una persona en posesión de un «algo» que se llama fe: es un hombre que participa, como puede, y según su estado, de la fe de los Apóstoles. El texto evangélico se nos presenta a través de cierto número de intermediarios: la conciencia de aquellos hombres que captaron el mensaje y lo transmitieron a unos auditorios bien determinados. La palabra de Jesús obtiene diversas interpretaciones, según la mentalidad de cada evangelista y conforme al medio al que va dirigido el mensaje: Mateo, que piensa en los judeocristianos, habla de la lámpara que ilumina «a todos los que están en la casa»; Lucas, que escribe para los paganos, habla de la misma lámpara, pero esta vez encendida «para que vean la luz aquellos que entran».

Los Evangelios son, así pues, como frescos de Jesús que diseñaron los Apóstoles pensando en sus interlocutores griegos, judíos o romanos. Cuando el pintor compone un fresco, lo hace partiendo de unos materiales y sabiendo de antemano lo que quiere; la creación artística la lleva impresa a grandes rasgos en su imaginación con todo su dinamismo. Leer los Evangelios, supone en primer lugar chocar con mil detalles reales que no pueden ser pura invención. Los historiadores serios están todos de acuerdo y no ponen en duda la realidad histórica de Jesús. Los evangelistas relataban una historia concreta, con unos determinados materiales: las palabras, los hechos y acciones de Jesús. Los científicos se apasionan cada vez más por esta base histórica, en su justo afán por descubrir la silueta terrena de Jesús, empleando en su cometido todos los medios que están a su alcance. Ahora bien, historiadores, exégetas, filólogos de hoy se hallan mucho mejor preparados que los del siglo pasado: conocen con mayor exactitud el medio ambiente judío contemporáneo de Jesús, así como las grandes corrientes religiosas, sociales y políticas que forman su trama. Tan sorprendentes progresos científicos permiten comprobaciones históricas que no podían ni siquiera imaginarse hace unos años.

Leer los Evangelios es también encontrar unos hombres concretos, descubrir que son cuatro los evangelistas y no uno solo: imposible reducirlos a unidad cuando existe un pluralismo que debe respetarse. Puesto que Jesús no ha escrito su autobiografía —hechos y no escritos es lo que nos ha legado—, si sólo dispusiéramos de un evangelio reduciríamos inevitablemente a Jesús a la interpretación de ese único evangelista. La realidad es que nos encontramos en presencia de cuatro perspectivas sobre Jesús que describen, en lo esencial, una misma realidad, con la variedad consiguiente. Una vez más, uno es el modelo y cuatro los pintores. No es de extrañar, pues, que semejante perspectiva desconcierte y perturbe a unos cerebros occidentales, informados de técnica y contabilidad. Pero, ¿acaso puede circunscribirse la vida?

Hay que tener en cuenta además, que los cuatro evangelistas son personas con su propia vida y que, por ende, la imagen que de Jesús nos dan no puede ser nunca una fotografía estática, idéntica, impersonal. Los cuatro nos pintan a Jesús cada uno según su carácter peculiar y las influencias de la comunidad en que se encuentran en el momento de escribir; y de esta manera personalizan y actualizan el mensaje básico de Jesús. Lo interesante para nosotros es saberlo descifrar, delimitando sus perspectivas personales y sociales para descubrir mejor el mensaje en toda su pureza y nitidez originarias, por más que resulte imposible lograr la distinción total (¡como si el hombre de ciencia fuera un artefacto capaz de remontarse a tiempos pasados!). Pero lo que resulta verdaderamente apasionante es renunciar a la separación de algo que es realidad una y viva, captando en una misma visión de conjunto a Jesús —mensaje El mismo y dador del mensaje— y a los evangelistas —transmisores del mensaje al mismo tiempo que sus traductores—.

Resulta, pues, que los cuatro evangelistas son intérpretes. Los tres primeros, Mateo, Marcos y Lucas, son teólogos más bien improvisados, mientras que Juan lo es con clara conciencia de su función. Pero son precisamente los más «ingenuos» (al igual que los pintores de ese nombre), que creen interpretar con más literalidad los hechos, los que con frecuencia resultan más exactos, porque advierten menos la influencia que en su inconsciente se opera sin cesar. Juan intenta dar a conocer al hijo de Dios que se manifiesta a los hombres: Dios se hace hombre en aquel Jesús, y esa luz que es Jesús trasciende al exterior en todos sus actos, hasta en su misma muerte. Lucas nos muestra la inmensa ternura de Jesús, en especial con los parias, los desamparados, los desesperados, incluso con los más desesperados, los hombres conscientes de su pecado y seguros a un tiempo de que están dejados de la mano de Dios, o también hombres que no creen en la existencia y en el amor de Dios. Marcos intenta, a través de los acontecimientos de la vida de Jesús, penetrar en el secreto de ese Mesías que se hundió en el sufrimiento y en

la muerte. Mateo se encuentra fascinado por el profeta Jesús, un profeta diferente de todos los anteriores y de todos los doctores de la ley por la suave claridad de su palabra, su serena autoridad y su inofensiva fuerza.

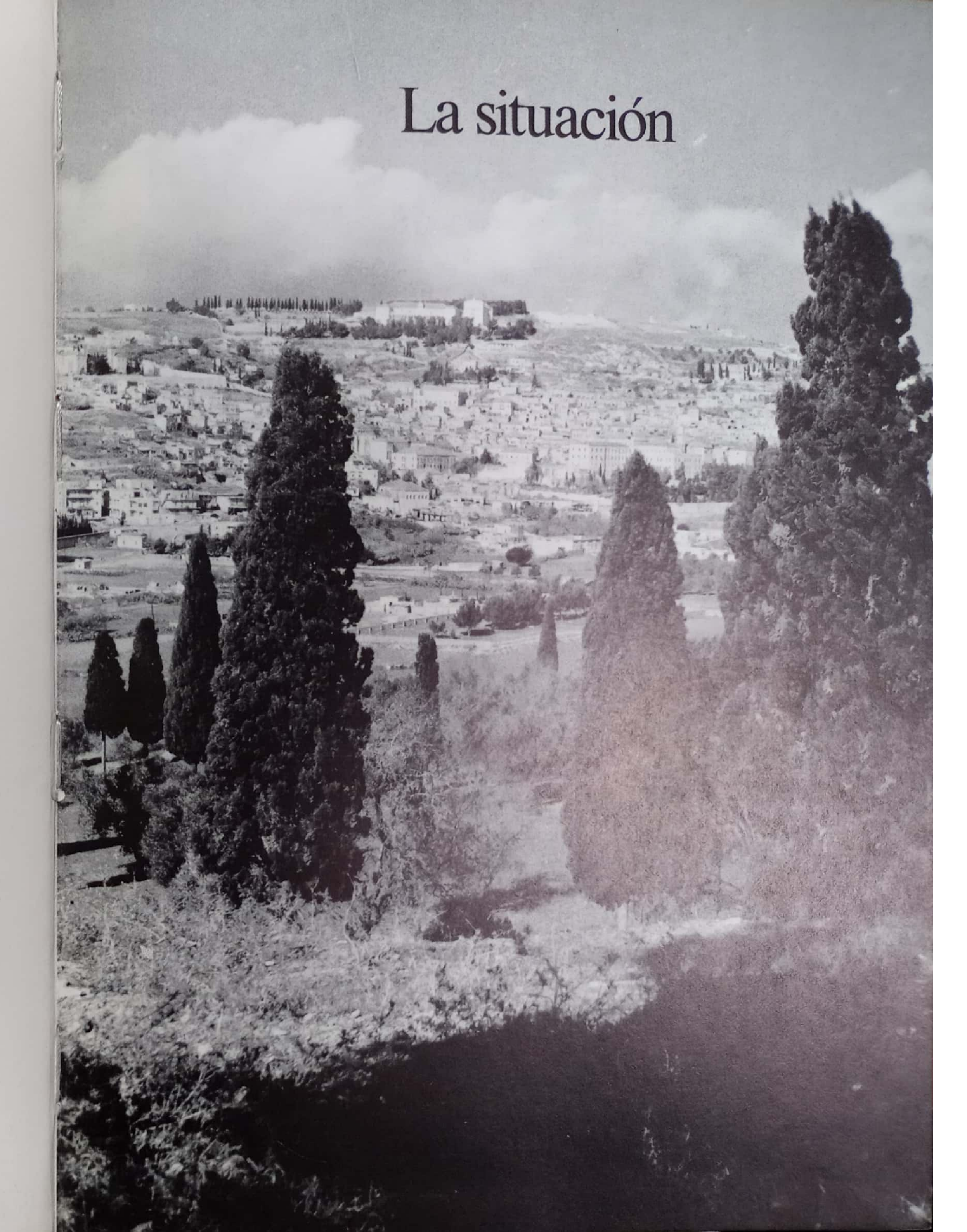
Leer los Evangelios es, finalmente, volver a encontrar la fe de aquellos cuatro hombres, y a través de ellos, la fe de las primeras comunidades cristianas, las de Palestina o las de los mundos griego y romano. Aquella fe surgió gracias a la predicación de los Apóstoles, y existe una verdadera continuidad entre la palabra de Jesús y las palabras de los Apóstoles. Se puede percibir también que Jesús ha dejado su palabra a los Apóstoles y que les ha dado la libertad en la transmisión del mensaje: literalmente hay que decir que Jesús ha dejado la palabra a los Apóstoles y que éstos no son unos autómatas. La fe de aquellos hombres estriba en haber sido interpelados por Dios en Jesús, porque aquel hombre que los Apóstoles conocieron era en verdad, para ellos, el mismo Dios.

Los Evangelios son, pues, acontecimientos de la historia y documentos de la fe estrechamente enlazados entre sí, tan reales los unos como los otros, por más que sean dos realidades diferentes, e indisolublemente vinculados unos y otros ante nuestros ojos.

Aun cuando parezca hoy en día cosa fácil escribir una «vida de Jesús», sin embargo quedan todavía numerosas lagunas. Por ejemplo, en la forma de situar en el tiempo los sucesos: ¿es uno o son tres los años que median entre el bautismo de Jesús en las aguas del Jordán y su bautismo en la muerte? O también en el espacio: ¿se trata de una larga estancia en Galilea seguida de otra en Jerusalén o bien de varias idas y venidas? Existe aún excesiva imprecisión, para poder pensar en una biografía con marchamo de exactitud. ¿Qué hacer, pues? Lo mejor será reconocer de entrada que el historiador y el creyente son, ante Jesús, como marido y mujer, que son dos en uno sin poder nunca borrar la propia personalidad de cada uno ni dislocar la unidad del único amor. No se le pide al creyente que deje de ser historiador, ni al historiador se le exige tampoco que ponga entre paréntesis su fe. Las páginas que siguen se han fijado un objetivo: mantenerse bajo esa tensión dinámica, como lo hicieron los Apóstoles.

El propósito es además apropiado al estilo mismo de Jesús, que no tradujo desde las alturas el mensaje de Dios, sino que se metió, para hacerlo, en la intimidad misma de la vida de los hombres, poniendo a renglón seguido su vida entre las manos de los Apóstoles, que a su vez la insertaron en el mundo. A este mismo movimiento vital es al que intentaremos atenernos aquí.

Panorámica de Nazaret ▷



La situación

Los que detentan el poder

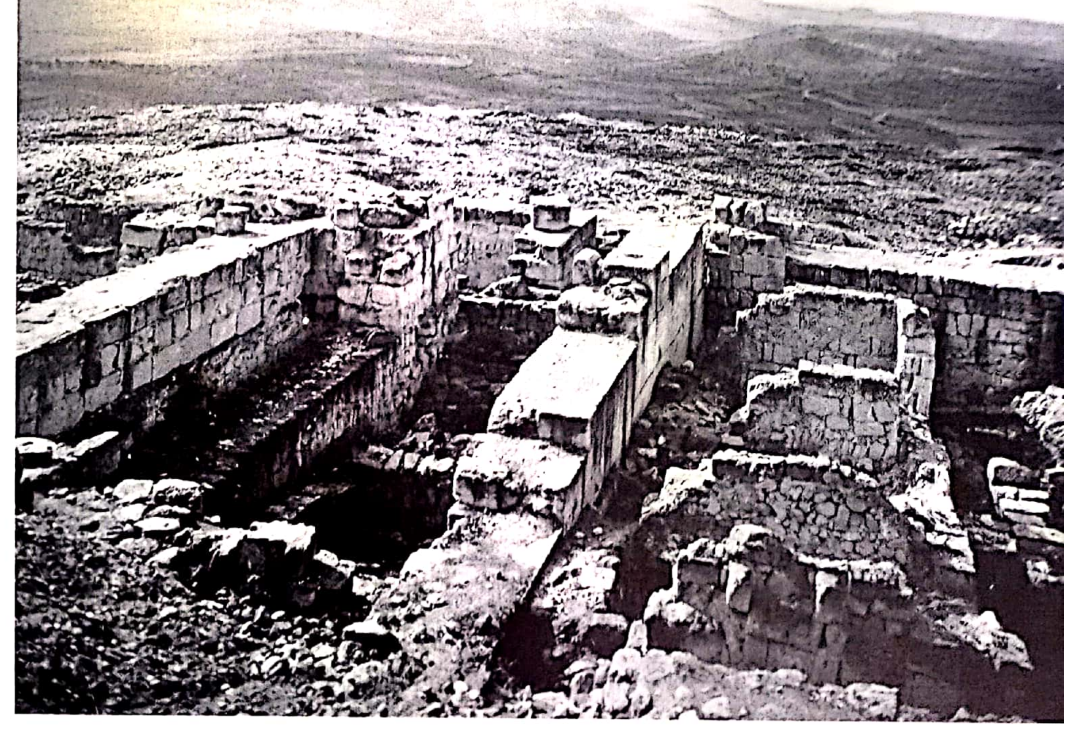
En aquella época, en los comienzos de nuestra era, un estado, el Estado romano, había conseguido con las armas someter bajo su ley el litoral mediterráneo. Países de nuevo cuño, como las Galias, o de añeja y elevada civilización como Grecia. Pero Roma pretende hacer de todo ese conjunto dispar un mundo políticamente fundido. ¿Los medios? Imponiendo a todos un mismo régimen político: el de Roma.

El sistema se funda en una realidad muy elástica, la «ciudad» romana, formada por familias y tribus agrupadas en una asociación religiosa y política; los miembros de este grupo son los ciudadanos; pocas veces, el grupo acepta extranjeros y confiere el derecho de ciudadanía.

En los países conquistados, Roma concede la ciudadanía romana a cierto número de gentes que implantarán, a su vez, en el lugar, el régimen político romano. Por medio de las instituciones municipales, van a imponerse poco a poco, el modo y la concepción de vida romanos, convirtiendo a todos aquellos pueblos diferentes en un todo orgánico.

No ocurre lo mismo en el terreno religioso. Roma no intenta imponer su ideología religiosa y deja existir en su seno una multitud de cultos y creencias. Al menos en los comienzos; porque, a medida que pasa el tiempo, se va dejando sentir cada vez más la necesidad de una religión oficial que recoja todas aquellas manifestaciones desperdigadas y las funda en un gran crisol: el culto a Roma y a su emperador. A partir del año 27 antes de nuestra era, el emperador recibe el nombre divino de Augusto. La religión imperial quiere expresar la unidad de este universo romano a través de ese ser casi divino, la persona del emperador, erigida en centro aglutinante del todo; y quien se niegue a aceptar este personaje religioso, cae en seguida en desgracia ante la autoridad política romana. Religión y política, terrenos separados inicialmente, se van imbricando así cada vez más.

Pompeyo, que acababa de situar a Siria en la categoría de provincia romana, avanza sobre Judea y toma Jerusalén en el año 63 antes de nuestra era. A doce mil se eleva el número de víctimas judías. Queda nombrado un etnarca. Y en el año 40, Roma proclama a Herodes «rey de los judíos, amigo y aliado»; necesita, no obstante, conquistar su reino, y su reinado comienza



Samaria. *Ruinas del templo de Herodes*

en el año 37. Herodes es árabe y ningún judío lo ignora; ahora bien, hace un viaje a Roma y sube al Capitolio a ofrecer a Júpiter el sacrificio de acción de gracias; su judaísmo es puramente convencional. Para congraciarse con los judíos, emprende, el año 20, la construcción de un suntuoso templo que se terminará cerca de cien años después, en el 70 de nuestra era; o sea, que, durante toda la vida de Jesús, el templo estará en construcción. Pero Herodes no se olvida de sus amos; para demostrarlo, cambia el nombre de la ciudad de Samaria y la rebautiza con el de Sebaste, equivalente griego de Augusto, título divino; manda edificar un templo dedicado a Roma y a Augusto; construye también un puente e impone el nombre de Cesárea a la ciudad que constituirá en capital administrativa de Palestina.

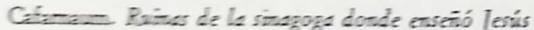
Herodes el Grande muere en el año 4 antes de Cristo. Jesús nace entre los años 4 y 7 antes de nuestra era. El año 6 después de Cristo, Judea y Samaria quedan convertidas en provincia romana y a partir de aquel año Judea es gobernada por un prefecto romano. Investido con los poderes civil, militar y político, el gobernador se instala en Cesárea. Pero el prefecto respeta el poder religioso, el sanedrín, que tiene su sede en Jerusalén y está presidido por el gran sacerdote. La religión judía está autorizada no sólo en Judea, sino también en las comunidades judías diseminadas por todo el Imperio.

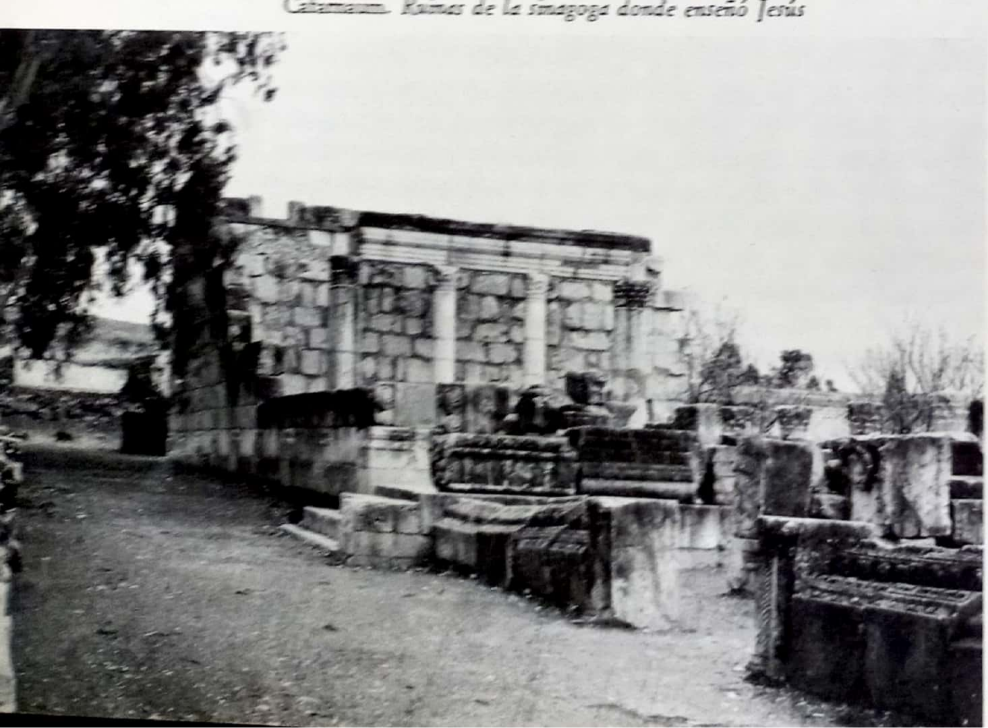
Dos grupos religiosos rivales

En el terreno religioso, el judaísmo no es una Iglesia monolítica. Unos grupos relativamente poco numerosos, sólo unos millares de personas en una población de medio millón de habitantes, pero muy influyentes, pues sus miembros acaparan los puestos clave, orientan y dominan el pensamiento y acción del pueblo judío. Estos grupos, cada cual con su pasado, su tradición y su mentalidad bien definidas, no han dejado, desde la llegada de Pompeyo y la toma de Jerusalén, de precisar su ideología frente a la ocupación romana. Y, de una manera u otra estas corrientes han adoptado una posición política.

Se halla en primer lugar el grupo de los saduceos, de organización poco consistente y representativa de la casta privilegiada: se identifican con las familias ricas y el alto clero. Aristócratas conservadores, pretenden atenerse estrictamente a la letra de la Escritura; únicamente observan la Ley escrita y sólo los cinco libros de la Ley tienen autoridad ante sus ojos; cualquier idea de renovación religiosa les da que sospechar porque comprometería su preponderancia cultural.

La dominación romana, al permitirles el libre ejercicio de su culto, les garantiza una situación de privilegio en el seno del judaísmo; se muestran por ello adictos a ese dominio. Son gente pudiente, bien situados y oportunistas.


Cafarnaum. *Ruinas de la sinagoga donde enseñó Jesús*





El fariseo y el publicano

Un grupo de parecida importancia numérica, una decena de miles de miembros, les disputa enconadamente la preponderancia: los fariseos. Estos, en el terreno religioso, no son conservadores, sino más bien un tanto progresistas: llevados por esta ideología, han adoptado unos cuantos conceptos nuevos bastante revolucionarios, de los que los saduceos no quieren ni oír hablar: la inmortalidad, la resurrección, el juicio final. Al revés que los saduceos, siguen esperando la venida del Mesías. Frente a la ley intransigente e inamovible de los saduceos proponen al pueblo la ley oral, la tradición de los Padres, la explicación de esta tradición y las prácticas para su observancia. Poseen el genio de la interpretación, que practican con frecuencia de una manera viva, y se han apoderado del lugar, explotado a fondo, que les permite ejercer su influencia: la sinagoga. La palabra *sinagoga* designa a la vez el lugar de reunión de la comunidad y la comunidad misma; el día sagrado del sábado se reúnen

en ella para la oración la lectura de la Escritura y sobre todo para su comentario; el resto de la semana, la sinagoga sirve de escuela donde se enseña la Ley. Si los saduceos dominan el templo, donde hay empleadas miles de personas, los fariseos son los amos de la sinagoga.

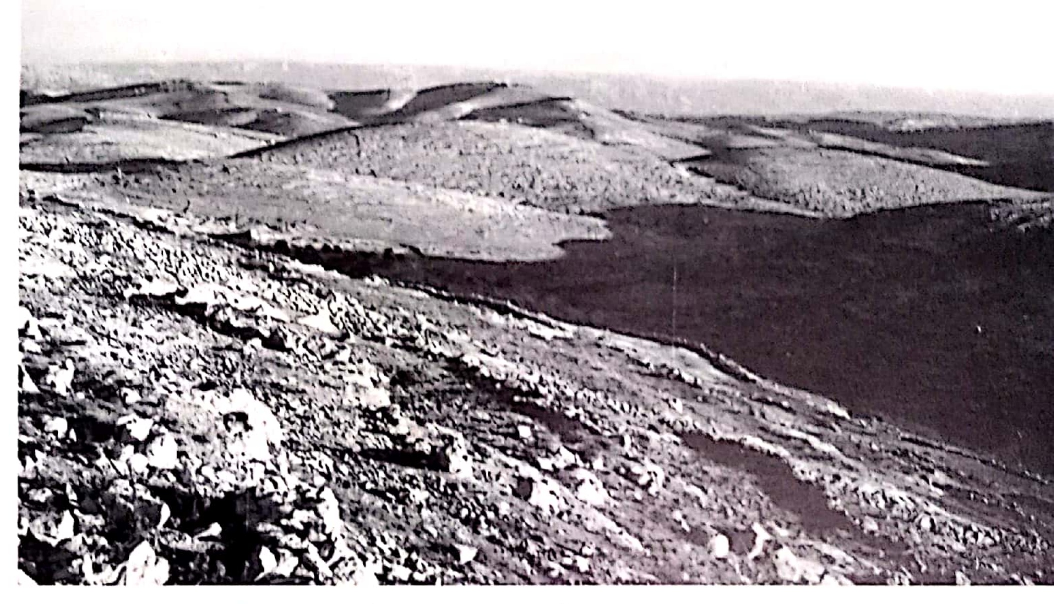
Los saduceos, desde al alta cumbre de su aristocracia, desprecian al pueblo y el pueblo les devuelve en contrapartida un profundo resentimiento. Los fariseos, por su parte, se muestran bastante condescendientes: el pueblo —los am-ha-res, los hombres de la tierra, la gente rústica— es ignorante y llevado de esta ignorancia comete faltas rituales, lo que obliga a los fariseos a mantenerse a distancia de los impuros para no dejarse contaminar; viven con la obsesión de esta impureza ajena hasta el punto de negar hospitalidad a los am-ha-ares, aunque sea contra una prescripción importante de la Ley. Pero el pueblo les profesa, a pesar de todo, una gran admiración a causa de su intensa piedad; admiración que se traduce en temor y profundo respeto. Por otra parte, se da en ellos un rasgo que les hace ganarse las simpatías del pueblo: son nacionalistas rabiosos que odian a los romanos y atraen al pueblo con el señuelo de un Israel teocrático que acabará un día dominando el universo. Además, rehusan sistemáticamente la violencia para la instauración de este reino mesiánico en el que tienen puestas las esperanzas en orden al restablecimiento de Israel; por esto aceptan ciertos compromisos con el poder dominante.

Las clases marginadas

Una aristocracia y una especie de cofradía o hermandad. Estas son las dos fuerzas principales del país cuando Jesús viene al mundo. Pero al lado de estos dos grupos oficiales, nos encontramos con dos sectas secundarias que, aunque cuentan con menos miembros que los saduceos y los fariseos y son más bien oficiosas, dejan también sentir su fuerte influencia: son los esenios y los celotes.

Fundamentalmente, los esenios son monjes. Retirados a las orillas desérticas del mar Muerto, viven en comunidad, comparten sus bienes, se ejercitan en una ascesis rigurosa y practican el celibato. El candidato que quiere entrar en la secta ha de comenzar por dos años de noviciado, al cabo de los cuales recibe el bautismo. Forman entre todos una pequeña comunidad mística tan al margen de los asuntos de su tiempo que ni siquiera suben a Jerusalén para las fiestas.

Aferrados a un ideal mesiánico más enraizado aún que el de los fariseos, los esenios están a la espera de una inmensa conmoción apocalíptica, la intervención del mismo Dios para liberar a Israel. Si son pacifistas como los



El desierto de Judea, entre Belén y Jerusalén

fariseos, no lo son como éstos por una cierta neutralidad estratégica que salvaguarde su poder religioso, sino por su intensa esperanza mesiánica: tan sólo cuentan con Dios para la liberación del país y se preparan ante la inminencia de esta intervención del Altísimo. Su vida apartada del mundo —viven en el desierto, alejados de todo— les produce una extrema exaltación. Los esenios se consideran a sí mismos como el arca preservada del diluvio, un pequeño resto de fieles y puros. El pueblo los conoce mal: los mira como una sociedad secreta, misteriosa y fascinante, que busca un extraordinario ideal de absoluto.

Los celotes son también ultrarreligiosos, con un ideal teocrático tajante. La presencia sobre la Tierra Santa de gentes que no van marcadas con el signo de la ley de Moisés —la circuncisión— les resulta intolerable. Y luchan contra semejante profanación, no precisamente retirándose del mundo y formando aparte un pequeño Israel inviolable como los esenios, sino lanzándose a la acción directa e inmediata. Estos iluminados reclutan partidarios entre las capas más pobres del pueblo judío (los llamaban también galileos); predican la cruzada para acabar con todos los no judíos y constituyen verdaderos comandos en el desierto de Judea que se mantienen en una incesante rebelión

contra el invasor romano: golpes de mano, asesinatos de romanos, represalias a los judíos colaboracionistas. Y el poder romano reacciona con incesantes acciones contra aquel estado de permanente insurrección mantenido por los celotes. Los conservadores saduceos e incluso los mismos fariseos sienten aversión por estos promotores de disturbios; llegan incluso a equiparar más o menos a Jesús y a sus discípulos con los celotes. El pueblo, sin embargo, se siente atraído por ellos a causa de su sinceridad, de su fe y de su patriotismo; su influencia irá acrecentándose hasta llegar a provocar la gran rebelión general de los años 66-70 que desembocará en la ruina de Jerusalén.

¿Es fariseo Jesús?

Ante todo y sobre todo hay una cosa cierta: Jesús no es saduceo. Ni tiene relación alguna con aquellos aristócratas conservadores; éstos, y más especialmente los sumos sacerdotes, no cesarán de manifestarle una agresividad extraordinaria buscando por todos los medios la forma de perderlo.

Pero, ¿pertenece Jesús, de una u otra manera, a alguno de los otros tres grupos?[2] Y, en primer lugar, ¿qué lazos mantiene con los fariseos? Jesús ve en ellos a los herederos actuales de Moisés: «En la cátedra de Moisés se han sentado... Haced, pues, y observad todo lo que os digan» (Mt XXIII, 2-3). Jesús ahonda, por lo tanto, sus raíces no en un judaísmo sectario, sino en una concepción universalista, como es la de los fariseos.

Los fariseos tienen de él diversas opiniones. Si algunos dicen de él: «Este hombre no viene de Dios», otros piensan lo contrario y lo defienden: «Y no se ponían de acuerdo» entre ellos a propósito de Jesús (Jn IX, 16). Cuando Herodes quiere matar a Jesús, son fariseos quienes le previenen y le aconsejan que huya (Lc XIII, 31). Lo invitan a su mesa: aquella comida en casa de Simón el fariseo con la escena en que la pecadora de la ciudad viene a besar los pies de Jesús y a ungirlos con perfume (Lc VII, 36-50); otra comida en casa de otro fariseo cuando Jesús se pasa por alto las abluciones rituales antes de sentarse a la mesa (Lc XI, 37-44); o también el banquete «en casa de uno de los principales fariseos», un día de sábado, ocasión que Jesús aprovecha para curar a un hombre hidrópico (Lc XIV, 1-24).

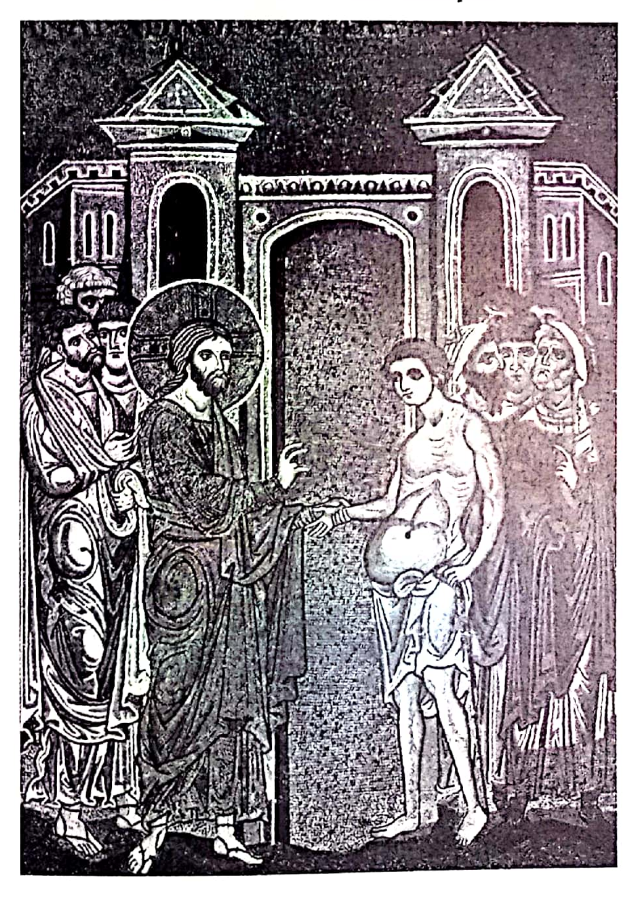
Recordemos también a Nicodemo, fariseo de los más conspicuos. Pertenece a una gran familia de Jerusalén, y como consejero municipal es uno de los principales de la ciudad; Nicodemo, fariseo moderado, se opone con todas sus fuerzas a los celotes extremistas. Admira a Jesús a quien considera como un hombre de Dios y va a visitarlo una noche: «Sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él» (Jn III, 2), dice a Jesús. Cuando los fariseos envían

a los guardias del Templo para arrestar a Jesús durante la fiesta de las Tiendas, Nicodemo lo defiende: ¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre sin haberlo antes oído y sin saber lo que hace?» (Jn VII, 51). Como representante de las funciones públicas, se encargará del entierro de Jesús.

Es un hecho que entre Jesús y los fariseos existe un vínculo muy fuerte: él y ellos se encuentran sensibilizados de manera especial por unas preocupaciones esencialmente religiosas. Si en los Evangelios se hallan de continuo controversias con los fariseos, es precisamente porque ellos y Jesús pisan el mismo terreno en la ley y la fe; en estos dos puntos confrontan sus actitudes y se enfrentan mutuamente.

¿Cuál es el punto álgido que los opone? No la posición política de Jesús sino la religiosa. Más aún, no un asunto de interpretación de la tradición, sino más bien y de forma radical y tajante, una cuestión sobre la persona

La curación del hombre hidrópico



misma de Jesús. Porque éste se presenta como poseedor de un origen y una autoridad que lo sitúan al mismo nivel de Dios. ¿Por qué quieren matarlo? Porque quebranta el sábado y, sobre todo, porque «se hace a sí mismo igual a Dios» (Jn v, 18). Realiza actos, como el de perdonar los pecados, que le suponen el mismo rango de Dios (Mc II, 7); o porque profiere ciertas frases, como cuando pretende reedificar en tres días un nuevo Templo, que le hacen igual al Dios que mora en el Templo.

Estos hombres eminentemente religiosos, los más abiertos de Israel, estos hombres capaces de aceptar la idea de la resurrección, son los mismos que se oponen con más encono a Jesús porque el mismo sentido que tienen del progreso les hace comprender el significado exacto de la reivindicación profunda expresada por Jesús: los fariseos pueden llegar a admitir esta o aquella evolución religiosa, pero no pueden en manera alguna consentir en la revolución religiosa radical que Jesús reafirma con insistencia. Cuando los saduceos quieren deshacerse de Jesús es por razones de tipo político; y saben perfectamente que ése es el único terreno en que lograrán hacerlo condenar por el romano Pilatos, para quien el único argumento inteligible y definitivo será el político. Pero, ¿cómo conseguir que la opinión pública judía encaje el juicio contra Jesús? Justamente por el cauce de la acusación religiosa a la que tan sensibilizados están los fariseos: la acusación de suprema blasfemia. Y, no cabe duda también, que a la mayoría del pueblo le afecta el argumento religioso. Tal es el verdadero proceso de Jesús. Paradójicamente, la intensidad de fe en el Dios Altísimo, patrimonio de los fariseos, los lleva a estimar ineludible la necesidad de hacer morir a Jesús. No es, pues, porque Jesús, como muchos de los profetas, desenmascara la hipocresía de ciertos fariseos y la deformación legalista que imprimen a la religión de Israel, no es por esta razón moral y moralizadora por lo que los fariseos se le oponen en lucha a muerte, sino por motivos hondamente religiosos, por el sentido de Dios.

Jesús y los celotes

Puesto que Jesús siente un interés apasionado por los pobres y los desamparados, ¿no se sentirá próximo de una u otra manera, a los celotes, que proceden de las capas más populares? Sea como sea, encontramos celotes entre los allegados de Jesús: por ejemplo, Simón, uno de los Doce, que Marcos llama el Cananeo (Mc. III, 18), y que Lucas traduce por Simón «llamado Celotes» (Lc. VI, 15). Los celotes utilizaban para sus asesinatos unos pequeños puñales —sica— de donde les viene el apodo de «sicarios», que les daban los romanos, y ha habido quien se ha preguntado[3] si el de Judas Iscariote no era una transposición hebraica de la palabra latina «sicario».



Samaria. *Viviendas de arcilla.*

Por otra parte, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, llevan un apodo guerrero, «hijos del trueno», y Pedro, en Getsemaní, lleva consigo una espada. ¿Hay, pues, celotes entre los discípulos de Jesús?

Los saduceos se esfuerzan por asimilar a Jesús con los celotes. Hay palabras de Jesús que dan pie para ello, como cuando declara que el reino de Dios está cerca: eso mismo afirman los celotes; cuando se burla y zahiere a Herodes llamándole «zorro» (Lc. XIII, 32) o cuando ridiculiza a los soberanos que se pavonean con el título de «bienhechores» (Lc. XXII, 25), no son más que otras tantas maneras de reaccionar, propias de los celotes.

Además, el proceso contra Jesús se sitúa en el marco de una represión contra movimientos sediciosos e insurreccionales. Barrabás es un guerrillero; los dos ladrones crucificados con Jesús también.

¿Qué pensar entonces? ¿Es necesario ver en Jesús un adepto de la violencia como los celotes, un jefe guerrillero que habría comenzado un levantamiento en Galilea consumándolo con un golpe de fuerza en Jerusalén: la entrada en esta ciudad, la protesta contra el pago del denario al César y la expulsión de los vendedores del Templo? Héroe de la resistencia judía, habría sido condenado y ejecutado, no por los judíos, sino por los romanos y sus colaboradores.

Que Jesús fuera más escuchado por los celotes que por los saduceos es algo que no se puede poner en tela de juicio. Pero, de eso a presentar a Jesús como un celote, hay un abismo. Las palabras de Jesús sobre la no violencia, la orden dada a Pedro de envainar la espada, su mandato de ser fautores de paz, el hecho de haber escogido para acompañarlo a un publicano (un representante del orden establecido), y sobre todo la fuerza con que rechaza los elementos políticos que pudieran hacer ambigua su misión, todo ello obliga a descartar a todas luces la hipótesis de que Jesús fuera un celote.

Jesús y los esenios

¿Encontró Jesús en su camino a los esenios? Plinio el Viejo los conoció: hombres «solitarios, lo más extraordinario del mundo: viven sin mujer, sin amor, sin dinero. Las palmeras son sus únicos compañeros». Unos hombres que distinguen dos espíritus, el de Dios y el de Belial, el decir el demonio, por más que Dios sea el creador de los dos espíritus; hombres para quienes el corazón humano y el mundo son la palestra en que constantemente se desarrolla el combate de ambos espíritus, de la luz y de las tinieblas, de la verdad y de la mentira, de la vida y de la muerte.

No podemos saber si Jesús tuvo o no contacto directo con los esenios. Ahora bien, los Evangelios exponen ciertas ideas compartidas por aquéllos, en particular el Evangelio de Juan y algunas cartas paulinas sobre los temas de la luz, la verdad y la vida y sus términos opuestos. También la organización de las primeras comunidades cristianas (Hch. II, 5) presenta semejanzas con la de los esenios: bolsa común, comida compartida; la comunidad de Qumrán ofrecía el aspecto de una verdadera «Iglesia», el nuevo Israel; no sólo era un movimiento profético, sino una sociedad estructurada. Y sobre todo, hasta el dinamismo de la acción de Jesús se sitúa en la misma línea que la esperanza esenia: la inminente llegada de Dios para liberar a su pueblo.

Y sin embargo, Jesús no es un esenio. En dos puntos esenciales difiere de este grupo. En primer lugar, a propósito de las impurezas legales. Mucho más aún que los fariseos, los esenios tenían fobia a la impureza; de ahí su forma de vivir separados de todos, su estricto separatismo; sólo sometiéndose a un profundo examen se puede tener acceso a los esenios y llegar a ser uno de ellos. Ahora bien, Jesús se compromete con los publicanos y pecadores: actitud inconcebible en un esenio. Y no falta quien ha avanzado con grandes visos de verosimilitud[4] que las palabras de Jesús sobre el tema de la pureza legal que Mateo presenta como una respuesta a los fariseos fueron en realidad pronunciadas en contra de los esenios: «No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre, sino lo que sale de la boca... Lo que sale de



Martín Schongauer. *Jesús triunfa de los demonios*

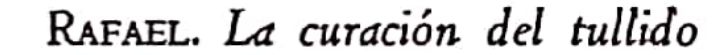
la boca, viene de dentro del corazón, y eso es lo que hace impuro al hombre. Porque de dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que hace impuro al hombre» (Mt. xv, 11, 18-20).

Pero, sobre todo, existe un segundo punto en que difieren diametralmente Jesús y los esenios. Estos exigen el amor fraterno pero lo reservan exclusivamente para los miembros de la secta. Jesús, en cambio, se alza con todas sus fuerzas contra este exclusivismo esenio y proclama el amor fraterno hacia todos los hombres sin excepción: «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen.» (Mt. v, 43-44).

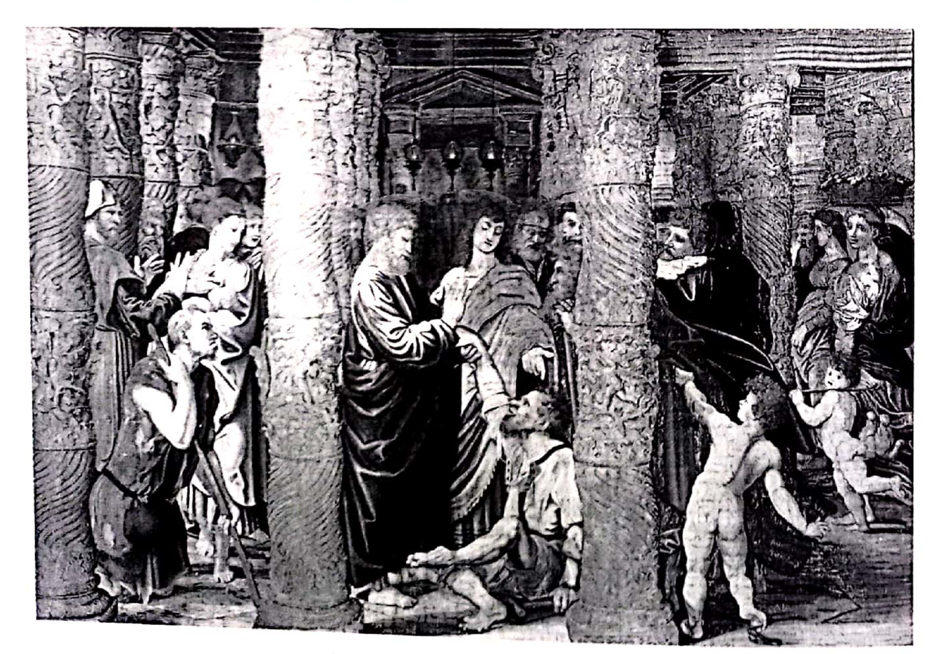
Originalidad de Jesús

Estamos ya tocando lo que constituye la originalidad religiosa de Jesús. Es posible, de alguna manera, encontrar todo su mensaje en el conjunto de los escritos judíos que le han precedido o que le son contemporáneos. El doble precepto, del amor de Dios y del prójimo, es de origen judío; el perdón de las ofensas es judío («Perdona a tu prójimo el agravio», Si. XXIII, 2 *) y los medios esenios recomiendan el perdón y el buen entendimiento fraterno.

Pero hay un punto en el que Jesús supera a cuanto le ha precedido y a toda la carga de piedad que, en su tiempo, se da tanto entre los fariseos como entre los esenios: Jesús es amigo de publicanos y pecadores. Los pecadores son enemigos de Dios y por ende de su pueblo; si es posible, dentro del judaísmo, llegar hasta el perdón de los hermanos judíos arrepentidos jamás se ha podido ni mencionar para los pecadores y los enemigos. El precepto del amor de los enemigos es único: «Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen.» Jesús concuerda con los fariseos y los esenios en su exigencia de un amor sin límites de Dios, pero se separa radicalmente de



RAFAEL. *La curación del tullido*



ellos cuando exige, con ardor extraordinario, el amor incondicional del otro, el amor en especial del pecador y del enemigo. Por esto Jesús, en oposición a fariseos y esenios, que huían de los pobres ignorantes como del mundo corrompido, haciendo de su comportamiento, intelectual y moralmente sin tacha, un punto de honra, acoge a los enfermos, ciegos, cojos, paralíticos (en Qumrán eran descartados los físicamente tarados, no se podía celebrar la liturgia con un defecto cualquiera) y repite hasta la saciedad que Dios es un Dios generoso: que no ama a los hombres por sus méritos sino por sí mismos, que se entrega gratuitamente a quien le da acogida y que no hay que hacer de la lucha incesante contra sí mismo la esencia de la actitud religiosa.

Jesús traspone, pues, toda la tradición en materia de relación con Dios. Este era hasta entonces presentado como amo que exigía una alineación y un trabajo arduo e incesante: Jesús nos lo pinta como alguien que, sin tener en cuenta méritos ni personas, distribuye sus bienes con mano pródiga. Qumrán, con exigente seriedad, extrema el amor a Dios y limita el amor a los demás. Jesús manifiesta el amor infinito de Dios por los hombres y reclama el amor también sin límites de los hombres entre sí. Imposible en adelante apoyarse en Dios para restringir el amor hacia el prójimo. El extranjero y el enemigo también son hermanos.

Jesús está inscrito en la línea histórica de aquellos profetas que le precedieron y, como ellos, echa por tierra los ídolos. El monoteísmo bíblico, en cuya secular estela Jesús se sitúa a sí mismo, barre del mundo las caricaturas de Dios. Y, al igual que los profetas, Jesús desenmascara cualquier apariencia de idolatría: reconocer a Dios y desconocer al hermano, honrar a Dios y despreciar al hombre, promover culto y sacrificios desenchando a los pobres. No es que innove Jesús en este punto, pero sí que va más lejos que los profetas: exige amar incluso al enemigo, y sobre todo al enemigo de Dios. Pero esta doctrina resulta escandalosa y blasfema a los ojos de Israel para quien nada hay más sagrado que la defensa de Dios y el exterminio de sus enemigos. Cuando afirma Jesús incluso el amor al enemigo de Dios, se declara en abierta oposición a todas las ideas tradicionales de Israel. Es, en este terreno, radical frente a las argucias de los fariseos, realista cara al iluminismo de los celotes, humano frente al rígido ascetismo de los esenios. Esta es la verdadera revolución de Jesús, derriba los ídolos y acaba con todas las minimizaciones de Dios y el hombre que se llaman moralismo, dominicación, exclusivismo.

* Si = Sirácida = Eclesiástico. Conforme a las abreviaturas de la Biblia de Jerusalén, para no confundir Eclesiástico y Eclesiastés.

A la espera de un gran destino

Fariseos, celotes y esenios comparten en el fondo una misma aspiración, fenómeno esencial en la vida de Israel en la época del nacimiento de Jesús. Y, precisamente por la intensidad con que bulle en su interior es por lo que, a toda costa, le han buscado una salida: unos la casuística, otros la acción inmediata, y los últimos su torre de marfil. Y por más que semejantes expresiones no pasen de ser realizaciones parciales, un tanto encallecidas, no por eso manifiestan con menor intensidad la presencia de aquel fenómeno. Mesianismo se llama la aspiración que no es novedad en Israel: siglos y siglos lleva de existencia. Aunque las presentes circunstancias la han exacerbado, sobre todo por sentirse bajo el yugo de una nación pagana.

Pero, ¿qué es el mesianismo?

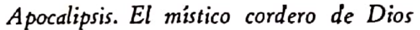
Es, ante todo, una manera de interpretar la historia. En vez de considerarla como el lento y continuo fluir de la humanidad, Israel la ve como revelación de un mensaje; y el mensaje es el establecimiento sobre la tierra del reino de Dios, primero en Israel, y luego pasando de uno a otro, en todos los pueblos y naciones. Por consiguiente, lo que esperan los hombres de Israel no es tanto un Mesías cuanto el gran Destino que Dios cumplirá por medio de este Mesías. Un destino que algún día llegará a su plenitud: siglo tras siglo Israel mantiene viva la esperanza. Es una espera pujante, difusa, que cristaliza en formas diversas: unas veces, un mesianismo real que hace suspirar por un soberano que, sin parangón posible con los del pasado, actuará en justicia (Jer XXIII, 5), o un mesianismo fantástico, en el que todo se conmueve y se trastoca a escala cósmica; a veces, finalmente, un mesianismo de pasión, en el que el sufrimiento es instrumento de transformación.

Sólo los saduceos rechazan el mesianismo: prefieren que nada cambie en el orden establecido y se niegan a dar crédito a lo que se les antoja una quimera o inútil y baldía novedad teológica, como por ejemplo la resurrección. La resurrección, por lo demás, va estrechamente vinculada al mesianismo, pues se presenta como el retorno a la vida de los judíos que habían vivido santamente, para que puedan tomar parte en el reino visible de Dios en Jerusalén. Ahora bien, los saduceos se niegan rotundamente a creer en ella: tres son, incluso, los evangelistas que relatan la famosa discusión que a este respecto mantuvieron con Jesús (Mt. XXII, 23; Mc. XII, 18; Lc. XX, 27).

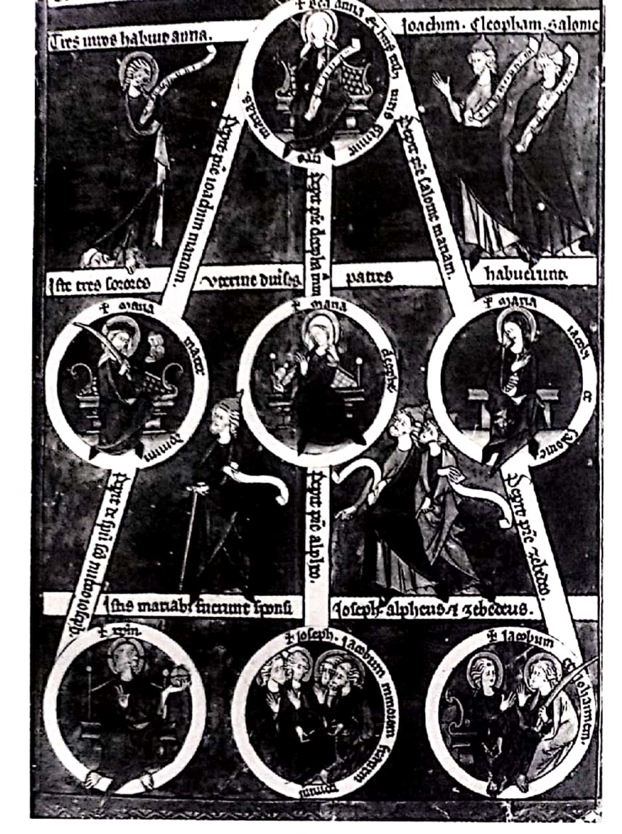
Así, pues, los contemporáneos de Jesús en su gran mayoría se encuentran animados por una inmensa esperanza mesiánica alimentada por una literatura que prolifera, sobre todo, en la época de su nacimiento: los apocalipsis, relatos extraordinarios que anuncian al pueblo sumido en la angustia y el desamparo la proximidad del día en que Dios llegará a socorrerlo. Estos apocalipsis que, en buena parte, brotan en los medios esenios, echan raíces en las capas populares de la sociedad judía. Ahora bien, ahí es, en esa corriente popular que tal éxito otorga a esos escritos, verdaderas epopeyas del futuro que Dios le prepara, ahí es, precisamente, donde Jesús encuentra los mayores auditorios y la más cálida acogida. Ese es el verdadero medio ambiente de Jesús.

La familia de Jesús

Las razones que empujan a fariseos, esenios y celotes a oponerse a Jesús están, en gran parte, compartidas por la familia de Jesús. Cuando Jesús se halla ya rodeado de discípulos, y atrae a las muchedumbres —tanto le acosa el gentío que ni él ni sus discípulos tienen tiempo de comer—, entonces precisamente los suyos quieren apoderarse de él (Mc. III, 20-21). La familia de Jesús está, por lo tanto, convencida de que su misión es un sueño peligroso: Juan afirma claramente que los suyos no se fían de él (Jn. VII, 5).


Apocalipsis. El místico cordero de Dios





Árbol genealógico de Jesús

¿A qué se debe semejante oposición? Mezclados con la muchedumbre hay hombres enviados desde Jerusalén por el sanedrín para espiar a Jesús; aseguran, a las claras, para impresionar al gentío, que ese Jesús es un «poseído del demonio»: gravísima acusación que puede acarrear su final (Moisés prescribe dar muerte al poseedor de artes mágicas), y sin duda alguna ya se hallaría arrestado de haberse encontrado en Judea y no en Galilea. La acusación ha llegado a oídos de los parientes de Jesús; ahora bien, según la ley, ellos son solidariamente responsables de él, y si no lo denuncian merecedores del mismo castigo; y no sólo los parientes, sobre su pueblo entero puede recaer igual responsabilidad. Tenerlo por loco es, entonces, una buena manera de salvar su responsabilidad; y adueñarse de él, una forma adecuada de protegerlo contra sí mismo.

Los parientes se traen a María, la madre de Jesús, y le mandan a decir que los suyos quieren hablarle, pero él no sólo se niega a discutir con ellos, sino que parece renegar públicamente de ellos, puesto que, echándoles una mirada, se vuelve hacia los que lo rodean diciendo: «Quien cumple la voluntad de

Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Lc. III, 35). A su propia familia opone otra familia, que él mismo elige: la de aquellos que responden a la llamada de Dios.

Jesús marcará en varias ocasiones esta oposición entre la familia carnal y la familia espiritual. Incluso tratándose de María, su madre. Cuando una mujer, en medio de la muchedumbre, enaltece «¡el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron!», él replica que más bien es necesario enaltecer a «aquellos que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc. XI, 27-28). No quiere ello decir que existiera una ruptura entre su madre y él, sino que a sus ojos su madre era su madre más por haber creído en él que por haberlo dado a luz. Lucas muestra bien a las claras que María había precisamente oído la palabra de Dios y la había guardado (Lc. II, 19; II, 51).

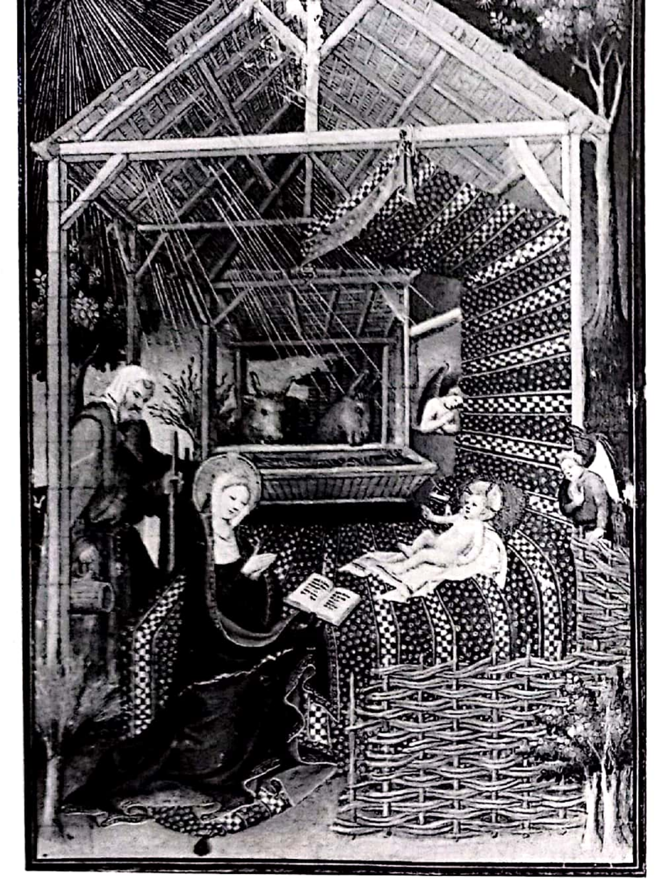
Para Jesús, supuesto que el reino de Dios está presente, y presente allí el mismo Dios, la relación de cada uno con su familia se convierte en algo secundario frente a la relación con Dios y todos los hombres; parientes, extranjeros o enemigos, todos son reconocidos iguales; han caído por tierra los privilegios de los vínculos de la carne y la sangre:

> A otro dijo: Sígueme. El respondió: Déjame ir primero a enterrar a mi padre. Le respondió (Jesús): Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios.
> Otro le dijo: Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa. Le dijo Jesús: Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios» (Lc IX, 59-62).

El nacimiento de Jesús

Mateo y Lucas comienzan su Evangelio hablando del nacimiento y la infancia de Jesús. Acontecimientos que es necesario situar en el contexto del tiempo, en aquel mesianismo que constituye el corazón mismo del Israel de la época.

¿Qué criterios hay que seguir para reconocer al Mesías cuando llegue a instaurar el reino de Dios? La prueba principal que ofrecen los profetas es que será de la descendencia de David. Mateo y Lucas presentan, por lo tanto, una genealogía según la cual queda bien asentado que Jesús es «hijo de David». Lo de menos es que ambas genealogías desde David hasta Jesús no concuerden entre sí; lo de menos es que José no sea más que el padre adoptivo de Jesús (la filiación adoptiva cuenta tanto como la filiación carnal en Israel); lo que importa para Mateo y Lucas es insistir en el hecho de que Jesús proviene de la casa de David, en otros términos, que él es el Mesías. Cada vez



La Natividad

que un hombre ha sido considerado en Israel como posible Mesías, sus discípulos le han dado el título de «hijo de David». Y cuando Jesús, el día de su entrada triunfal en Jerusalén, es aclamado por la muchedumbre, no se trata de una manifestación política, sino de una entronización mesiánica: «Hosanna al Hijo de David» (Mt. XXI, 9). Por otra parte, el asno es la montura real que se emplea en las entronizaciones, las palmas forman también parte del ritual de la fiesta de las Tiendas, fiesta que aparece entonces como el anuncio de la llegada del Mesías. Adviértase también que mientras se encuentran en el campo no dudan las masas en gritar que Jesús es el Mesías, pero apenas entrados en Jerusalén todos proclaman solamente: «¡Jesús es el Profeta!» (Mt. XXI, 11). En efecto, los judíos habían acordado excluir de la sinagoga a quienes reconocieran a Jesús como Mesías; tan sólo los niños continuaban cantando «Hosanna al Hijo de David» hasta el mismo interior del templo, con indignación de los sumos sacerdotes (Mt. XXI, 15).

Pero los textos evangélicos que relatan el nacimiento de Jesús pretenden ir mucho más lejos: para ellos, Jesús no es tan sólo el Mesías descendiente de David, sino una realidad mucho más sublime. La realidad es anunciada, de forma velada, a María; y la respuesta de María es diáfana: ella cree que «nada es imposible para Dios» (Lc. I, 37). Lo que a María se anuncia es que tendrá un hijo, que ese hijo será el Mesías esperado, pero sobre todo que el reino de Dios y el Mesías que ha de venir serán una sola y única realidad en ese niño.

Para el estricto monoteísmo judío, la idea de un Hijo verdadero de Dios es mucho más que algo inimaginable, es una auténtica blasfemia. Ahora bien, eso es precisamente lo que afirman los textos a través de las expresiones de la tradición judía de que disponen los autores. Es posible poner en tela de juicio su testimonio, pero no la coherencia interna del conjunto de los textos. Mientras los judíos esperan un Mesías nacido de mujer y adoptado por Dios, éste envía un Mesías nacido de Dios y adoptado por un hombre. María y José son los primeros a quienes se anuncia un comportamiento semejante de Dios, que revoluciona sus concepciones y su mentalidad, ellos, unos seres tan sencillos y auténticos. Es como para preguntarse cómo les fue posible no rechazar, primero, una tal perspectiva, y cómo, luego, le dieron acogida juntos silenciosamente en aquella real noche de la fe. En cualquier caso, el nacimiento de Jesús tiene lugar en unas condiciones morales y materiales que son verdaderamente dramáticas.

Jesús entra en escena

A los doce años todo niño judío es sometido a un examen sobre el contenido de la Ley, que marca su acceso oficial a la vida litúrgica. Llegado a esa edad, Jesús va a Jerusalén con José y María con motivo de la peregrinación anual prescrita a partir de la mayoría religiosa de edad. Concluida su peregrinación, José y María se vuelven a Nazaret. Pero Jesús se queda en Jerusalén a espaldas de sus padres. Estos hacen una jornada de camino creyéndole en algún grupo de la caravana; al detenerse para pasar la noche, se ponen a buscarlo y al no encontrarlo se vuelven a Jerusalén. Una vez allí, nuevas pesquisas. Al cabo de tres días lo encuentran por fin, sentado en medio de los doctores, escuchándolos y haciéndoles preguntas; y he ahí que éstos se quedaban estupefactos ante su inteligencia y sus respuestas (Lc. II, 41-50).

¿Qué es lo que «escucha y pregunta» el joven Jesús a los doctores? Sobre la interpretación de las Escrituras. Jesús se muestra en ese pasaje como un joven judío de grandes dotes, un genio precoz en la inteligencia de los textos. Cosa que más tarde se verá confirmada: Jesús se mostrará constantemente en

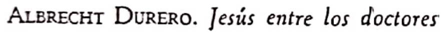
su vida pública como un maestro en exégesis, con el sentido de las Escrituras en la sangre y capaz de dar en ese terreno interpretaciones que se imponían por sí mismas. Discute sin cesar con saduceos y fariseos expertos, poniéndolos en aprieto en su propio terreno. Nos lo encontramos, por ejemplo, un sábado en la sinagoga de Cafarnaum, en Galilea, la sinagoga que es precisamente el lugar de influencia de los fariseos: Jesús enseña a los fieles y les comenta las Escrituras y todos «quedaron asombrados de su doctrina, porque hablaba con autoridad» (Lc. IV, 32).

Un día llega Jesús a Nazaret, entra en la sinagoga, según tenía por costumbre en día de sábado, y se levantó para hacer la lectura; desenrolla las Escrituras y se detiene en el pasaje de Isaías donde está escrito:

> El Espíritu del Señor sobre mí porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos y a dar la libertad a los oprimidos...

Enrollando las Escrituras las devolvió al ministro y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: «Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy» (Lc. IV, 18-22).

Así, pues, Jesús se aplica a sí mismo este texto de Isaías, profeta por quien, según comprobamos a todo lo largo de su vida, muestra acusada predilección.


ALBRECHT DURERO. *Jesús entre los doctores*



En sus luchas en pro de la libertad se refiere con frecuencia a Isaías; lo cita por ejemplo a sus interlocutores, cuando se queja de su falta de apertura.

En ellos (los que no son sus discípulos) se cumple la profecía de Isaías:

> Escucharéis bien, pero no entenderéis, miraréis bien, pero no veréis. Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos, y sus ojos han cerrado; no sea que vean con sus ojos y con sus oídos oigan, y con su corazón entiendan y se conviertan, y yo les cure (Mt XIII, 14-15).

O cuando le reprochan los fariseos el transgredir la observancia de la ley, les lanza las invectivas del profeta:

«Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito:

> Este pueblo me honra con los labios pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que sólo son preceptos de hombres» (Mc VII, 6-7).

En una palabra, sentimos establecerse una especie de secreta connivencia entre Jesús e Isaías, en lo que quizás estuvo más o menos influido por los esenios. Isaías, en efecto, era muy leído en Qumrán; en cualquier caso el pueblo judío recurría en aquella época con insistencia a Isaías, profeta por excelencia de la esperanza mesiánica.

El episodio de Jesús niño en el templo de Jerusalén manifiesta por sí mismo una inteligencia precoz de las Escrituras y, por lo mismo, una excelente formación debida al ambiente familiar. Ambiente muy diferente de lo que normalmente se cree: «La historia echa por tierra la imagen idílica, ampliamente difundida, de un Jesús ingenuo, afable, simple obrero manual...» Los carpinteros eran considerados como una corporación especialmente erudita. Cuando se discutía una cuestión difícil, se tenía por costumbre decir: «¿No hay entre vosotros algún carpintero, hijo de carpintero, para resolver la cuestión?» Ahora bien, Jesús fue hijo de carpintero y carpintero él mismo con toda probabilidad[5]. Jesús se desenvuelve, pues, en un ambiente familiar muy favorable del que recibe saludable influencia. Pero al mismo tiempo pone de manifiesto frente a José y María —cuando le encuentran en el Templo— aquella ruptura por la que se va definiendo a sí mismo como algo muy diferente de un simple producto de la célula familiar de Nazaret. Otra llamada superior se halla presente en su vida: «Tu padre y yo, angustiados, te andábamos buscando», le dice María. A lo que él replica al instante: «Y, ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?» Sea como sea, lo cierto es que Jesús, al llegar a la edad adulta, se encuentra como en su propia casa en el templo de Jerusalén.



Tiberíades y el lago de Genesaret

Nazaret, en Galilea

Jesús se siente a gusto en Jerusalén, pero vivirá la mayor parte de su vida en Nazaret, aldea jamás mencionada en la Biblia, en el corazón de una pequeña comarca bastante fértil, Galilea, de paisajes maravillosamente suaves, bordeada por un encantador lago, el lago de Genesaret.

Los galileos, en cambio, no se parecen en nada a sus paisajes. El historiador Flavio Josefo, que los conoce bien, los pinta como hombres peleones desde la infancia, rústicos, henchidos de pasión por su libertad, desconocedores del miedo. En Judea los desprecian: hombres de acento provinciano, sin cultura, los galileos no tienen a los ojos de los judíos esa malabarista habilidad de que ellos presumen para hacer equilibrios con los textos de la ley. Estiman los judíos que Galilea, tan alejada de Jerusalén, es una región rodeada de países paganos y contaminada por si fuera poco por la herética Samaria, que la separa de Judea. Es necesario, en efecto, atravesar Samaria para subir de Nazaret a Jerusalén. Por otra parte, nadie olvida que en aquella época Galilea es la clásica tierra de las revueltas armadas y que «galileo» es prácticamente sinónimo de celote.

El Jordán, lugar del bautismo de Cristo ▷

Más allá de su país: Jesús en el mundo

Juan

En Palestina, tierra febril y agitada, y en este tiempo de intensa esperanza mesiánica, surge un hombre, cuya vida y palabra tienen resonancias considerables; el pueblo ve en él al profeta Elías que había de volver para anunciar la venida inminente del Mesías.

¿Quién es este personaje? Tal vez un miembro del grupo de los esenios. Transcurre la mayor parte de su tiempo en el desierto de Judea, no lejos de Jericó, en un paraje de los alrededores de Qumrán; lleva como ellos una vida ascética, comparte con ellos la fe en la inminente irrupción de Dios y predica un mensaje de conversión, de preparación a esa irrupción. Le aplican la profecía de Isaías según la cual él es «la voz que clama en el desierto» y el que prepara los caminos de Dios; ahora bien, los esenios creen en la suma importancia de este texto.

Pero, no obstante, difiere de los esenios: la conversión que predica no está reservada, según él, a unos pocos, sino a todos, incluidos por ejemplo esos malditos que son los descendientes de Caín. Pero hay en él sobre todo, algo que choca a sus contemporáneos: en lugar de las múltiples y reiteradas abluciones que prescriben los esenios para purificarse preconiza un solo baño, un bautismo radical, prueba de confianza en el Dios que puede borrar todo pecado, purificarlo todo, hacer morir al hombre viejo en las aguas profundas, transformándolas en aguas generadoras de vida.

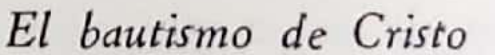
Juan Bautista tiene algunos discípulos a su alrededor, pero pocos, porque Juan no tiene intenciones de formar una secta; quienes reciben su bautismo en el Jordán retornan a sus casas: Juan hace que todos vuelvan a su propia profesión, se trate de recaudadores de impuestos o militares (Lc. III, 10-14). Esto nos da una idea del conjunto de personas influenciadas por Juan y el tipo de conversión que exige, que a nadie aparta de su vida normal.

Jesús siente la atracción de Juan. Abandona Nazaret y desciende hasta el Jordán. Y se une al gentío que reunido en torno a Juan, se ve «embargado —dice Flavio Josefo— por extraordinaria emoción» penetrando en las aguas purificadoras. Así es como Jesús da testimonio en favor de Juan y manifiesta su aprobación. Más adelante hablará de él como de un precursor de quien ha recibido mucho, con el acento tranquilo y violento de una vibrante autenticidad: «¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver, si no? ¿un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes. Entonces, ¿a qué salisteis, a ver un profeta? Sí, os lo aseguro, y más que profeta» (Mt. XI, 7-9). Más adelante, Jesús se burlará de las calumnias contra el Bautista: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: Demonio tiene». Y un día declarará a los dirigentes judíos: «Porque vino Juan a vosotros caminando en justicia, y no creísteis en él, mientras que los publicanos y las rameras creyeron en él. Y vosotros, ni viéndolo os arrepentisteis después para creer en él». (Mt. XXI, 32).

Durante su bautismo, mientras reza, Jesús conoce una experiencia espiritual extraordinaria. Oye las palabras del profeta Isaías:

> He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi alma. He puesto mi espíritu sobre él, dictará ley a las naciones (Is. XLII, 1).

El espíritu de Dios desciende sobre él y Juan mismo se encargará de dar testimonio, según referirá muchos años más tarde el apóstol Juan en su evan-



El bautismo de Cristo



gelio: «Y yo le he visto y doy testimonio de que éste es el Elegido de Dios» (Jn. I, 34). * La voz del bautismo es una aprobación de la conciencia de Jesús que se ve a sí mismo, en relación con Dios, como un hijo verdadero; lo manifestará viniendo no para ser servido, sino para servir. Al mismo tiempo, en el bautismo, Jesús se sumerge en las mismas aguas en que entraron tantos y tantos judíos, marcando así con ese gesto su solidaridad con su pueblo, y entrando incluso en una especie de comunión con los pecadores. La filiación divina, real desde siempre, pero proclamada en el bautismo, es una filiación que en nada sustrae a Jesús a la condición humana; más aún, no le otorga una situación desde donde dominar el universo y las conciencias, sino que al contrario lo invita a ponerse al servicio de todos los hombres como lo que es, como hijo verdadero, en perfecta colaboración con Dios.

Esta sensación que tuvo Jesús, en su misma conciencia humana, de lo que era y de lo que había de realizar para ser fiel a su ser, esta sensación interior intensísima, Juan Evangelista la presenta como ya plena y total, cosa comprensible desde el punto de vista y la época del cuarto evangelio. Pero los otros tres evangelistas, en cambio, muestran que Juan Bautista no tuvo una visión tan clara y tan inmediata de ese hecho espiritual. Necesitará tiempo para comprenderlo y aceptarlo; habrá de pasar por una larga noche de esperanza. Una vez en la cárcel —Herodes sintió miedo a su influencia— Juan da una y otra vez vueltas en su espíritu a lo que ha oído decir de Jesús. Después de su bautismo, abandona su vida anterior de carpintero, se pone a predicar y se crea en torno suyo en Galilea todo un movimiento. Juan Bautista se pregunta si es efectivamente Jesús quien anuncia el reino de Dios ya presente, o si hay que esperar a algún otro. Entonces envía dos emisarios a Jesús para plantearle la pregunta. Jesús no responde directamente, pero le da una señal que constituye una prueba esencial: «Los pobres reciben la Buena Nueva de su liberación»*. Jesús abre el Reino de Dios a los pobres: no a los ricos y poderosos, sino a los publicanos y pecadores. De esa forma, Jesús cumple la profecía que había hecho Isaías prenunciando el signo por el que se habría de reconocer que había llegado el reino de Dios.

Desierto y combate

Jesús, que había recibido en el bautismo al Espíritu, es conducido por el mismo al desierto, como antaño los grandes profetas.

* El autor traduce «el Hijo de Dios», aunque en realidad los manuscritos dicen «el Elegido de Dios» si bien en algunos se encuentra la variante «el Hijo de Dios».

** La traducción más corriente es «los pobres son evangelizados», pero el exegeta español González Ruiz traduce el verbo *evangelizar* dándole el verdadero sentido que tiene en todo el Antiguo Testamento: «reciben la Buena Nueva de su liberación».

La imagen del desierto se encuentra vinculada geográficamente a la realidad de Israel, como las espesas selvas nórdicas a las leyendas germánicas. El desierto está, para un judío, repleto de significado y simbolismo. En él libró Israel batallas decisivas: Moisés recibe en el desierto la ley divina; el pueblo aprende en el desierto a conocer a su Dios, y no sin dificultad: muchas son las tentaciones a las que se ve sometido, sacrifica incluso a los ídolos. Elías se retira al desierto; los santos se refugian en él, pero allí es también donde moran los espíritus errantes que esperan la ocasión de entrar en posesión de los pecadores: ni que decir tiene, pues, que el desierto provoca miedo.

Pero el desierto aparece sobre todo como el lugar del encuentro con Dios. Dios somete en él a prueba, es verdad, pero es una forma de morir y de renacer a una nueva vida. Los profetas que comparan el pueblo de Dios a una esposa infiel, muestran cómo para hacerla volver a él, Dios la conduce al desierto: allí logra tocarle el corazón, y se inicia otra vez un nuevo desposorio.

El Reino está representado por un desierto que Dios hace reverdecer: «Se hará la estepa un vergel» dice Isaías (XXXII, 15), «Abriré sobre los calveros arroyos, y en medio de las barrancas, manantiales... Pondré en el desierto

El monte de la tentación



cedros, acacias, arrayanes y olivares» (XLI, 18-19). «Pondré agua en el desierto y ríos en la soledad para dar de beber a mi pueblo elegido» (XLIII, 20).

Jesús permanece «cuarenta días» en el desierto. También Moisés había pasado cuarenta días dentro de la nube (Ex XXIV, 18), lo mismo que Elías, que anduvo durante cuarenta días hasta llegar a la montaña de Dios y encontrarse con él. Lucas pondrá el mismo tiempo, cuarenta días, entre Pascua y Pentecostés, tiempo de maduración para el nacimiento de la Iglesia.

Donde el pueblo ha sucumbido, Jesús resiste. Puesto a prueba, y después de pasar por el desierto, tamiz de enfrentamiento con Dios, Jesús sale de él victorioso. En esta prueba, la Voz del bautismo es puesta en tela de juicio y se presenta ante Jesús la tentación con sus ardides y sutilezas; esa tentación que ofrece el aspecto de un opio tranquilizador: puesto que se pone en tela de juicio la Voz, la mejor forma de calmar la conciencia angustiada sobre la realidad de la Voz es intentar pasar a los hechos, exigir una prueba de su veracidad. Ahora bien, exigir una prueba es precisamente dudar, situarse al otro lado de la fe. Tener hambre de pruebas, es convertirse en hombre de necesidades y de consumo, en vez de ser hombre de fe, es decir, de deseo y espera, para quien el Otro es más importante que las pruebas, para quien el amor hacia el Otro cuenta más que la satisfacción propia de amar o la nostalgia de sentirse amado.

Pero Jesús rechaza la tentación. Será Hijo de Dios en la fe y no en la prueba. Ante todo quiere servir al Reino; lo demás confía en que le será dado por añadidura. Y su actitud está diciendo a gritos que el pan de la tierra y todos los alimentos imaginables no pueden saciar el anhelo de Dios, ese anhelo que Dios mismo ha despertado en el corazón. Ni siquiera la Ley ofrecida por Moisés es capaz de saciar ese ansia: en el momento de la multiplicación de los panes, Jesús tratará de dejar bien sentado antes de nada que sólo Dios puede dar a un ser el pan de Dios: «Moisés no os dio el pan del cielo» (Jn VI, 32), identificándose, entonces, a sí mismo con ese pan de Dios: «Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí no tendrá nunca sed» (Jn VI, 35).

La prueba es la tentación de resolver en términos puramente humanos el problema de Dios, reduciendo a Dios a una necesidad de hombre, una necesidad que el alimento de hombre —se trate de acción, arte o un futuro mejor— puede satisfacer. La prueba no significa en manera alguna que Dios desprecie al hombre ni los deseos de los hombres, sino que en los momentos clave, momentos de esperanza y de amor, se impone escoger y decir si ese Dios existe realmente como algo totalmente diferente o si sólo es la proyección ideal y fantástica de la búsqueda humana, desenfrenada, maravillosa o desesperada. El adversario de Jesús presenta sútilmente a Dios como una imagen

del hombre o, mejor quizás, juega con dos barajas: porque no es reconocer a Dios como Dios el rebajarlo a desempeñar de vez en cuando un papel utilitario en la vida humana.

En el desierto, Jesús se entrega a Dios como verdadero Hijo: ni se le ocurre medir a Dios por el mismo rasero que al mundo, y el corazón que le entrega es un corazón en el que el ansia de Dios es un fuego intacto y no una imitación de llama. Pero Jesús no se queda en el desierto como los esenios, Jesús no se considera separado del mundo. Lejos de retirarlo del mundo, su amor hacia Dios lo proyecta en medio de la vida de los hombres. Y ahí es, en la vida diaria, en medio del mundo, donde él va a realizar lo que había anunciado Juan Bautista: «el Reino». Y lo hará a su manera, una manera nueva y radical: «El os bautizará en el Espíritu Santo y en el Fuego» (Mt III, 11).

Pasión de Dios por el hombre

Los Apóstoles, y esto aparece claro, no captaron en seguida toda la intensidad de vida de Jesús. Se puede incluso decir que hasta Pascua y aun hasta Pentecostés apenas si comprendieron algo; lo esencial les pasó inadvertido. Pascua-Pentecostés fue, por lo tanto, el momento de la verdad. Y si ello es así, fuerza nos es comenzar por el principio: ver lo que fue aquel momento de la verdad para los Apóstoles y estudiarlo a través de ese mundo judío.

David Flusser, historiador judío, no ha dudado en escribir en su *Jesús*, publicado en 1968, la siguiente frase: «No tenemos ningún motivo para poner en duda que el crucificado se apareciera realmente a Pedro y luego a los Doce; más tarde se apareció a más de quinientos hermanos a la vez...; luego se apareció a Santiago y a todos los Apóstoles. Finalmente, se apareció a Pablo en el camino de Damasco» [6].

Y Flusser, al término de su libro, vuelve sobre el mismo tema: «El testimonio primitivo sobre la resurrección de Jesús ha sido transmitido por san Pablo en I Cor. 15: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día; se apareció a Cefas y luego a los doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo»[7].

En la misma carta a los Corintios, Pablo añade, inmediatamente después de su testimonio: «Si Cristo no ha resucitado... vana es nuestra fe» ¿Resucitó o no resucitó Jesús?, la cuestión es decisiva. Responder sí es afirmar un sentido de la historia del mundo y de los hombres. Responder no, es decir que el cristianismo es una simple mistificación, un engaño.



La aparición de Jesús a los apóstoles

Los Apóstoles, los primeros cristianos, creyeron en la resurrección de Cristo. Porque el testimonio que ellos dan es el testimonio de un hecho y no de un mito o de una idea, un hecho que recogen tal cual es y lo interpretan a la luz de la fe. Intentemos comprenderlos. Los Apóstoles son, en primer lugar, unos judíos para quienes una resurrección no es una realidad totalmente aberrante, como lo es para los griegos, por ejemplo. Un profeta, Oseas, había insistido enormemente sobre la consecuencia de una verdadera conversión, de un auténtico retorno del corazón hacia Dios: «Y al tercer día nos levantará y en su presencia viviremos» (VI, 2). Ezequiel, a su vez, había hablado de la resurrección del pueblo entero: «Sabréis que yo soy Yahvéh cuando abra vuestras tumbas y os haga salir, pueblo mío. Infundiré mi espíritu en vosotros y viviréis» (XXXVII, 13-14). La resurrección, tal como ellos la ven, traduce la esperanza colectiva del pueblo de Israel.

Pero, cuando llegue el Reino, aquellos que creyeron en él y murieron, ¿no podrán por eso tener parte en esa felicidad? Poco a poco, se va imponiendo en Israel la convicción de que los justos, los que mueren con la fe en el Reino, resucitarán cuando llegue y vivirán en adelante con una vida transfigurada.

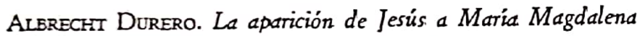
Dios resucitará a los suyos: en la época de Jesús, todo el mundo en Israel lo cree profundamente, a excepción de los saduceos, como se ha visto. Y todo el mundo se plantea el problema: ¿qué es resucitar de entre los muertos? Los Apóstoles, por ejemplo, al bajar del monte en que Jesús se ha transfigurado, le oyen anunciar la resurrección; y discuten entre sí sobre lo que es en definitiva la resurrección (Mc IX, 10), aunque saben perfectamente lo que ese fenómeno significa. Después de la muerte de Jesús, los sumos sacerdotes y los fariseos piden a Pilatos que mande guardar el sepulcro durante tres días —porque Jesús ha anunciado que resucitará al cabo de tres días— y ello «no sea que vengan sus discípulos y lo roben» (Mt XXVII, 64) y luego digan al pueblo que ha resucitado: porque esto sería señal de que ha llegado el Reino y de que Jesús es verdaderamente el Mesías.

Así pues, cuando los Apóstoles se encuentren con ese Jesús resucitado que ellos han visto muerto y bien muerto, su reacción como judíos será decir inmediatamente: «Luego ha llegado el Reino, pues Jesús, el hombre justo, ha resucitado.» Jesús había hablado en varias ocasiones a los Apóstoles de su resurrección: «El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; lo matarán y a los tres días de haber muerto, resucitará» (Mc IX, 31); «Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; lo condenarán a muerte y lo entregarán a los gentiles, y se burlarán de él, lo escupirán, lo azotarán y lo matarán y a los tres días resucitará» (Mc X, 33-34). Jesús se había, incluso, asimilado al Templo, lugar sagrado de la presencia misma de Dios en Israel, hablando de su cuerpo como de un nuevo Templo: después de haber expulsado a los mercaderes del santuario, los judíos le preguntan con qué autoridad obra así y les responde: «Destruid este Santuario y en tres días lo levantaré» (Jn II, 19). «Pero él hablaba —añade Juan Evangelista— del santuario de su cuerpo. Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que era eso lo que quiso decir y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús.»

Es decir, que los Apóstoles no han comprendido en el momento que se trataba de Jesús mismo: vemos, en efecto, como Pedro y Juan, después de la Resurrección, llegan delante del sepulcro vacío y se quedan llenos de estupor: «Hasta entonces no habían comprendido que, según la Escritura, Jesús debía resucitar de entre los muertos» (Jn XX, 9). Todo hace creer, en efecto, que el Gólgota era realmente para los Apóstoles el fin de todo; la mejor prueba es la historia de aquellos dos hombres que van camino de Emaús, con la tristeza en el alma y sin esperanza alguna: «¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe... lo de Jesús de Nazaret, que fue un profeta poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados lo condenaron a muerte y lo crucificaron?

Nosotros esperábamos que sería él quien iba a librar a Israel» (Lc XXIV, 18-21). ¿Hace falta algo más para darse cuenta que no nos encontramos frente a un iluminismo? Les cuesta todo el trabajo del mundo aceptar que Jesús ha resucitado de verdad; delante del sepulcro vacío, la primera reacción es la del sentido común: tal vez se trata de un rapto. Jesús resucitado les echará en cara, por lo demás, esa poca comprensión de las Escrituras y esa falta de confianza en los que habían hablado dando testimonio de la resurrección: «¡Oh, insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas!» (Lc XXIV, 25). «Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de cabeza, por no haber creído a quienes les habían visto resucitado» (Mc XVI, 14).

Cuando los Apóstoles se convencen plenamente de que Jesús ha resucitado de verdad, empiezan a captar la verdadera importancia del hecho y de su significado, como esas personas realistas a quienes ante un acontecimiento nuevo, imprevisto, les cuesta tiempo empezar a creer y sólo lo descubren poco a poco. Como buenos judíos, para ellos es el Hecho, el gran Acontecimiento: «¡Ya está aquí, ya ha llegado, el Reino está presente!» Y para sus contemporáneos, no existe un término medio. Cuando Pedro, después de Pentecostés, anuncia: «Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hch II, 36), unos sienten como un revulsivo en el fondo de sus entrañas (tienen «traspasado el corazón» afirman los Hechos), reconocen el Hecho y se hacen bautizar en el nombre de Jesús-Cristo; otros oyen semejante proclamación como una horrorosa blasfemia y matan a Esteban y Santiago. Entre los que se rebelan contra la blasfemia hay un joven, Saulo de Tarso.


ALBRECHT DURERO. *La aparición de Jesús a María Magdalena*



Para comprender todo el alcance de la proclamación, hay que captarla en su contexto judío. Cuando Pedro, ante el sanedrín, habla de Jesús diciendo: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hch IV, 12), significa: Jesús no es tan sólo un enviado de Dios, su ser entraña prerrogativas divinas —la salvación está vinculada a Dios solo—, ese hombre Jesús es verdaderamente Dios, él es el Reino, Dios se ha hecho hombre en Jesús-Cristo.

Las primeras comunidades cristianas viven esta fe en Jesús que tiene el Nombre —el ser de Dios— en su misma carne de hombre, que es el mismo Dios. Una de las mejores expresiones de esta fe primitiva se halla reproducida en una carta de Pablo a los cristianos de Filipo (escrita hacia el año 56) en la que se halla un himno a Cristo cuya mucha antigüedad han reconocido los filólogos. Se pueden leer en él los tres estados de Cristo: su preexistencia como Dios, su existencia terrestre y su actual existencia de resucitado.

Los Apóstoles comprenden, tras los acontecimientos de Pascua-Pentecostés, estos tres estados de Cristo, y lo que es ese Jesús único, verdadero Dios, auténtico hombre, todo a la vez indisolublemente. El Dios de que hablaron los profetas se ha revelado finalmente de una manera decisiva, definitiva: su grandeza no se sitúa en el ámbito del poderío, sino en el del amor, ni en el de la coacción, sino en el de la libertad. Dios, en Jesucristo, da a conocer su ser humanamente, un ser que es todo ternura: Jesús, rostro humano de Dios, es el núcleo inicial de una transformación humana y cósmica. Porque «si Dios se ha apasionado por el mundo hasta el punto de hacerse ser humano en Jesucristo, ¿hasta dónde no llegará la fuerza de semejante pasión en la transformación de nuestra historia [8]?» El Hecho tal como los Apóstoles lo perciben puede resumirse así: en Jesús, por ser Hijo de Dios e hijo del hombre, se realiza y consuma la identificación entre el destino del hombre y la pasión de Dios. La Resurrección proclama no la muerte de Dios, la ausencia radical de Dios en la vida de los hombres y en la historia de la humanidad, sino todo lo contrario, la inserción apasionada de Dios en lo que constituye la condición humana, el dinamismo de la expansión del ser humano y del universo. En adelante, Dios vincula su destino de forma indisoluble con el hombre.

Los doce

Quien nunca ha leído los Evangelios y los pasa de un tirón por primera vez experimenta, entre otras cosas, una primera impresión de unidad frente al período de la que llaman vida pública de Jesús. Esta época se le presenta compuesta, como un drama, por dos partes complementarias: un tiempo idílico vivido en una naturaleza apacible en pleno corazón de una población entusiasta, Galilea, y un tiempo atormentado en una ciudad hostil, anormal y desconcertante, en el corazón de una masa de fácil manejo, Jerusalén. Es una primera apreciación que necesitaría matizarse y precisarse mucho.

Desde el principio de su peregrinar anunciando la llegada del Reino, Jesús elige unos cuantos compañeros de viaje, para acompañarlo y «para enviarlos a predicar» en su nombre (Mc III, 14; VI, 7). Una vez resucitado, los enviará a «todas las gentes» (Mt XXVIII, 19).

Escogió más en particular doce hombres. Doce es un número simbólico [9]; es el de las doce tribus de Israel, una cifra perfecta —la cifra de la unanimidad— que simboliza todo el conjunto del pueblo de Dios. La misión de los Doce será la de conducir a las doce tribus del nuevo Israel; la nueva Jerusalén de que habla el Apocalipsis (XXI, 12-14) tiene doce puertas, y doce piedras en los cimientos que llevan los nombres de los doce apóstoles.

Flusser ha hecho el paralelo con la comunidad de Qumrán que estaba gobernada, en tiempos de Jesús, por un consejo de doce sacerdotes, comparados a doce piedras, doce fundamentos sobre los que se asentaba la comunidad. La imagen de las piedras de los cimientos se encuentra ya en Isaías (LIV, 11). Y Pablo dirá a los fieles de Efeso: «Vosotros sois la casa de Dios edificados sobre el cimiento de los Apóstoles...» (II, 19-20). La justificación plena de los Apóstoles, por decirlo así, no aparecerá más que después de la Resurrección, puesto que recibirán como tarea anunciar a las naciones el «Evangelio del Reino» (Mt X, 7). Pero Jesús los toma consigo desde el comienzo de su *trabajo*, de su propio oficio, asociándolos a su tarea.

El llamamiento de Jesús a Pedro y Andrés



¿Quiénes son los Doce? Los cuatro primeros son pescadores del lago de Genesaret y Jesús los llama en los mismos lugares de su trabajo; a Simón y a su hermano Andrés mientras se hallan echando la red en el lago (Mt IV, 18); a Santiago y a su hermano Juan cuando se encuentran en su barca reparando las redes (Mt IV, 21).

Son galileos, como Felipe, que es de Betsaida, igual que Simón y Andrés; o Natanael, originario de Caná (es Felipe quien lo conduce hacia Jesús). Sin duda alguna, entre los doce hay tantos campesinos como pescadores; está también Leví, que era recaudador de impuestos. Simón, el único de quien nos consta que estaba casado, gozará entre todos de cierta preeminencia; Jesús le impondrá un nombre nuevo, Cefas —que significa más bien «roca» que «piedra» (Jn I, 42)—, se le nombra siempre encabezando la lista de los Doce (Mt X, 2) o de un grupo (Mt XVII, 1) y en los momentos importantes es él quien responde en nombre de todos (Mt XVI, 16; Jn VI, 68-69). Jesús resucitado se le aparece primero a él y después a los otros (Lc XXIV, 34); I Cor. 15, 5). Pablo, que se le enfrentará en algunas de sus actitudes, no pone siquiera en tela de juicio su autoridad (Hch XVI, 3; Gal, I, 18).

Simón vive en Cafarnaum y Jesús ha estado algunas veces en su casa. En esta pequeña ciudad es donde Jesús y sus compañeros ponen sus miras, haciéndola el punto de partida en el comienzo de la predicación del Reino.

Cafarnaum y Galilea

«Y dejando Nazaret, vino a residir en Cafarnaum junto al mar» dice Mateo (IV, 13), quien cita acto seguido a Isaías, a propósito de esta región que llama «la Galilea de los gentiles».

El hecho de que Jesús, en vez de ir a Jerusalén, vaya a establecerse en Cafarnaum a orillas del mar (o del lago) de Genesaret, en aquella Galilea que es el «paraje de sombras de muerte» (Mt IV, 16), es un hecho muy significativo: no va a la metrópoli del saber y ciudad santa donde reciben los profetas su investidura, sino que escoge Galilea, tierra de invasiones, por donde pasa el camino que va de Damasco al Mediterráneo, habitada por aquellos

galileos rústicos, impulsivos, hombres sin pasado que no poseen la tradición de Jerusalén y de Judea.

Por Galilea, pues, es por donde empieza Jesús a «proclamar la Buena Nueva del Reino» (Mt IV, 23). Jerusalén no le perdonará la afrenta de haber inaugurado su predicación en provincias; a los ojos de los judíos será siempre un galileo con todo lo que ello significa: falta de clase y de distinción. Una nota todavía más negativa es ser de Nazaret, rincón perdido del país. «¿De Nazaret puede salir cosa buena?», dice Natanael cuando oye hablar de Jesús (Jn I, 46); ahora bien, Natanael es de Caná, aldea apenas algo mayor que Nazaret, situada a pocos kilómetros de ella. Y a los habitantes de Nazaret se les da el nombre de los *am-ha-arets*, los hombres del lodo, los «de la ciénaga».

La predicación de Jesús tendrá siempre, a los ojos de la gente de Jerusalén, un origen sospechoso. Más aún, advierten que Jesús demuestra intenciones bien precisas: comenzar por los últimos, empezar por mirarlos a ellos hacia abajo, despreciándolos; a los ojos de Jesús los galileos son los primeros que tienen derecho a oír el anuncio del Reino. «Los primeros serán los últimos y los últimos los primeros» dirá él. Esta inversión de valores es realmente algo revolucionario y la población de Jerusalén lo advierte perfectamente. El establecimiento de Jesús en Galilea desde el principio mismo de su tarea de profeta le resulta una provocación, casi un insulto, y a partir de ahí Jerusalén manifestará una especie de alergia irremediable hacia Jesús.

Al instalarse en Galilea y hacer de Cafarnaum, corazón de la región, su centro de residencia, desde el que irradiará a través de toda la comarca, Jesús se sitúa, como hemos visto, en un país fronterizo que es a la vez encrucijada de caminos. Muy pronto es conocido fuera de Galilea: «Su fama llegó a toda Siria (Mt IV, 24); acuden gentes de la Decápolis, las «diez ciudades» situadas al sudeste del lago en la otra orilla del Jordán.

Aquí se plantea un grave problema: ¿Jesús se entregó, no sólo a los judíos, sino a los «otros», a los paganos? *Paganos* es una traducción también inexacta; la palabra hebraica que ha pasado con frecuencia al uso corriente de nuestras lenguas es *goy* (plural, *goyim*), es decir el no judío. Nazaret es una pequeña aldea que se ha mantenido al abrigo de toda influencia extraña; en ella reina en exclusiva la civilización judía con sus tres dimensiones, religiosa, política y social, sin la contaminación helénica y pagana, mientras que, precisamente, las influencias paganas son muy intensas en Jerusalén. En el culto practicado en Nazaret todos los actos de la jornada van impregnados de oración sencilla; es un culto familiar en una pequeña sinagoga, en que todo el mundo se conoce, mientras que Jerusalén practica un culto jerarquizado que, además, no es impermeable, en sus mismas formas, a las influencias paganas. Así, marcado por este carácter modesto de Nazaret, Jesús tiende a desconfiar de los hombres que



El lago de Genesaret, entre Cafarnaum y Tiberíades

mantienen grandes discusiones intelectuales: prefiere más bien a aquellos que viven la fe del campesino, una fe sólida y realista, como la de esos hombres al estilo de Natanael, de quien dice Jesús apenas lo ve llegar: «Ahí tenéis un israelita de verdad en quien no hay engaño» (Jn. I, 47). Se descubre en seguida en Jesús la necesidad de encontrarse, no con aquellos que guardan escrupulosamente la letra de la Ley, sino con aquellos que tienen una fe corriente sin sutilezas ni detalles superfluos.

Jesús desconfía, pues, de los ergotistas y de los casuistas judíos de Jerusalén, pero, ¿se mantiene también alejado de los goyim? A primera vista parece que sí. Se ha hecho notar por ejemplo [11] que ejerció su actividad en la región montañosa de Galilea, casi exclusivamente habitada por israelitas; que sin duda evitó deliberadamente las ciudades helenísticas de Galilea, Tiberíades, situada a sólo cinco kilómetros de Magdala, o Séforis, a seis kilómetros de Nazaret, y que si va a la otra orilla del lago es porque hay allí israelitas. Jesús da la impresión de rehuir las ciudades y regiones paganas, como a veces lo confirma él mismo [12], ¿y qué razones da a los Doce? «No toméis el camino de los gentiles, ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt. X, 5-6). *Gentiles* o *naciones* es un término religioso colectivo empleado para designar a los goyim, en relación al pueblo judío; y la cifra *doce* significa también que son enviados en primer lugar a las doce tribus de Israel. Jesús, durante los años de su vida terrenal, ha enviado a sus compañeros solamente a Israel.

Él mismo ha limitado su misión a Israel. No pudo expresarlo con más claridad: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de

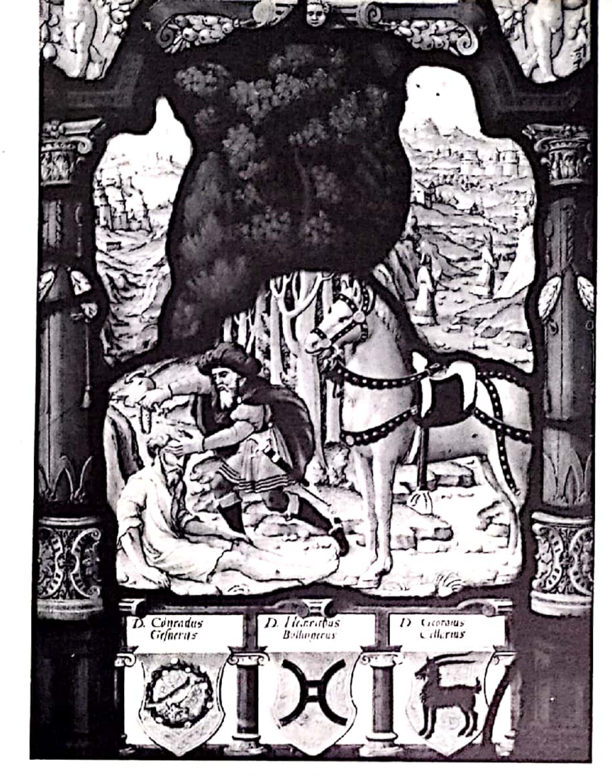
Israel» (Mt. xxv, 24). Con estas palabras designa el conjunto de Israel que, en su totalidad, incluidos los judíos piadosos (y tal vez ellos, sobre todo, como lo demuestra la actitud del hermano mayor del «hijo pródigo», Lc. xv, 25 y ss.) es considerado por Jesús como un rebaño sin pastor, un rebaño perdido. Por lo tanto, se trata una vez más de una exclusiva: el pueblo de Israel frente a los goyim.

A esto se suele responder que Jesús, en realidad, no se negó a extender su actividad fuera de Israel, pues más de una vez acudió en ayuda de los goyim. Y ello precisamente con una perspectiva religiosa, pues las curaciones se consideraban, en esta época, como un don mesiánico, como señales de que el Reino estaba ya presente. Así, pues, Jesús a través de tales curaciones habría anunciado el Reino a los goyim. ¿Qué pensar de todo esto exactamente? Estudiemos los episodios en que se relatan las curaciones.

La primera historia concierne a una mujer, «una griega de origen sirofenicio», goy por lo tanto (Mc. vii, 26 y ss.). Tiene a su hija enferma y pide a Jesús que la cure. Jesús responde con dureza: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.» Por supuesto, «primero» es prueba de que Jesús no se encierra en un exclusivismo, pero la palabra «perro» conserva todavía hoy en Oriente el acento zahiriente que tenía para la interlocutora de Jesús. Si Jesús cede ante las instancias de la mujer —que replica «también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños»— es tan sólo después de haber afirmado la distinción entre el pueblo de Dios y los demás; existe un pueblo por medio del cual pasó, pasa y pasará la eficiencia de Dios: Israel. Jesús, no obstante, se deja vencer por la fe de esta mujer.

La segunda historia habla de otro goy, un romano, más aún, un centurión. Jesús entra en Cafarnaum; un centurión se le acerca y le pide que cure a su hijo enfermo, paralítico. Jesús se niega. Y el centurión le replica con un acto de fe: reconoce a Jesús el poder de mando sobre la enfermedad al igual que él lo tiene sobre su tropa. Y de nuevo Jesús se deja ablandar por la fe de este hombre. En ambos casos es Jesús quien ha tomado la iniciativa y los dos relatos no hacen más que confirmar el hecho de que ha limitado su actividad a Israel.

El Evangelio de Juan, el más reciente, pudiera haber sido el que más insistiera sobre la actividad, o la intención misionera, de Jesús para con los goyim. Pero no es así. Es necesario esperar los últimos días de la vida terrena de Jesús para que aparezcan unos goyim, unos griegos entre sus allegados (Jn. xii, 20-23); el hecho es presentado como algo excepcional y como un signo, ofrecido por Jesús, de que se acerca la hora de su Resurrección. Pero antes es necesario pasar a través de la muerte: «Si el grano de trigo... muere,



El Buen Samaritano

da mucho fruto» (Jn xii, 24)[13]. Habrá, pues, que esperar que Jesús haya pasado por la muerte-resurrección para que atraiga a todos los hombres hacia sí (Jn. xii, 32); la hora de los goyim llegará después de la Cruz y de la Resurrección.

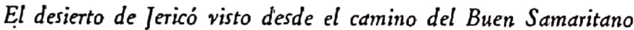
Judíos y goyim

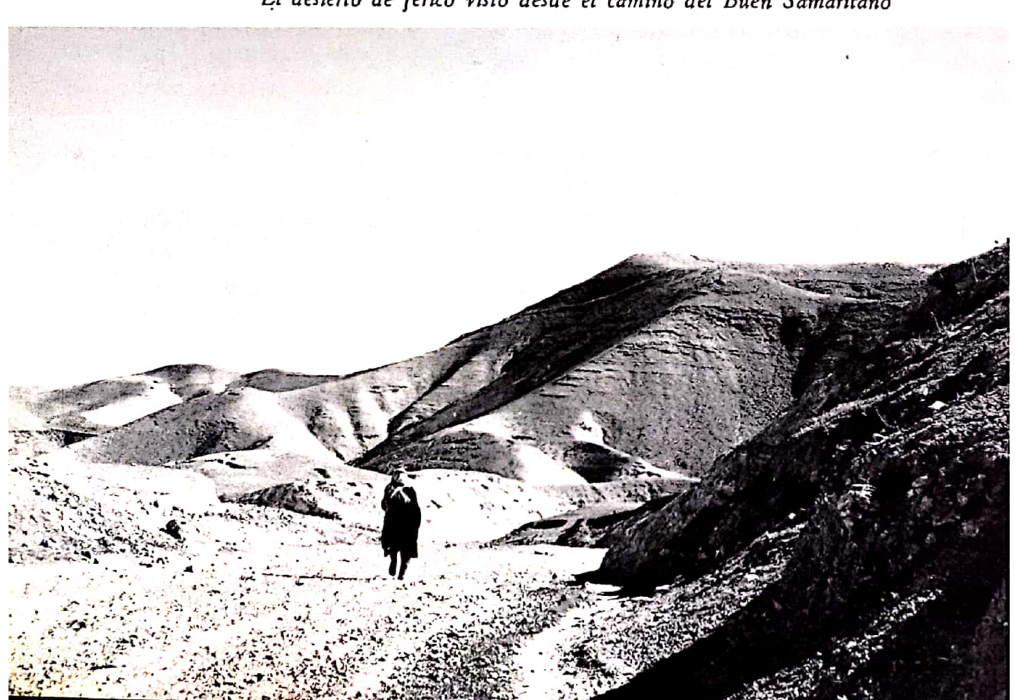
Demos un paso más y planteemos ahora esta pregunta: ¿qué dice Jesús a propósito de los goyim? Pero, antes de esto, ¿qué dicen de ellos los judíos contemporáneos de Jesús? Se juzga a los goyim con extrema severidad, se los considera personas sin Dios, réprobos, parias, desechados por Dios; se les imputan todos los vicios: violencia, inmoralidad, maldad de intención. El Mesías esperado tiene que liberar al pueblo judío de toda esa basura.

Sobre el destino final de los goyim, hay diversas opiniones. Aunque algunos consideran, apoyándose en los profetas, que los goyim tendrán parte en la futura luz de Israel, la mayoría espera la venganza divina sobre los goyim —Roma sobre todo— y su aniquilación general.

Jesús se mantiene dentro de la corriente tradicional de su pueblo cuando reconoce que los goyim llevan una vida totalmente alejada de Dios: sólo buscan comer y beber (Mt. VI, 31-32); no demuestran benevolencia más que con sus semejantes o allegados (Mt. V, 47); sus jefes se hacen llamar Bienhechores (Lc XXII, 25); sus oraciones no son más que verborrea inútil y huera. (Mt. VI, 7). Y, en cambio, respecto a Israel, Jesús reconoce que es la viña escogida (Mc. XII, 1-12), los «hijos de Reino», es decir, el objeto de las promesas de Dios (Mt. VIII, 12) y el sacramento de su eficacia (Lc. XIX, 9).

Pero Jesús rechaza radical y absolutamente los sentimientos nacionalistas de odio. Puede comprobarse cuando se habla en los Evangelios de los samaritanos. Cuatro siglos antes, los samaritanos se habían separado de la comunidad judía y habían construido, cerca de Siquem, en el monte Garizim, un templo que era como la réplica del de Jerusalén. Los judíos lograron destruir este templo y el odio entre judíos y samaritanos había llegado a ser feroz. Jesús debía recordar que, siendo él niño, los samaritanos fueron una noche, en los días de Pascua, a desparramar huesos humanos por todo el recinto del Templo de Jerusalén. El sacrílego acto, el haber mancillado el Templo con cadáveres impuros, había reavivado el odio; los judíos prohibieron entonces el matrimonio y todo tipo de comercio con los samaritanos, considerados a partir de aquel momento, desde el punto de vista de la Ley, al mismo nivel que los goyim.


El desierto de Jericó visto desde el camino del Buen Samaritano



Ahora bien, cuando Jesús cura a diez leprosos (Lc. XVII, 11-19), uno de ellos al menos es samaritano. Envía también discípulos al país samaritano para que preparen su llegada, y cuando los samaritanos no le dan acogida («porque iba a Jerusalén»), los discípulos, furiosos, pretenden lanzar el rayo como venganza divina sobre sus ciudades. Jesús los reprende duramente. Y, ¡qué suprema humillación para aquellos judíos cuando les presenta como modelo del amor a Dios y al prójimo a un samaritano, un samaritano que, precisamente, se sobrepone al odio nacionalista y se ocupa del judío herido hallado sobre el camino! (Lc. X, 25-37).

Pero los samaritanos no son los únicos. Cuando le anuncian, siendo él galileo, que los legionarios romanos han llevado a cabo una matanza entre compatriotas suyos —celotes sin duda— Jesús responde, no con una palabra de odio —que es lo que esperaban las masas— sino con una invitación a cambiar su corazón (Lc. XIII, 1-5).

Jesús va más lejos aún: descartar, en la espera mesiánica, las ideas nacionalistas de venganza. En sus tres tentaciones, por ejemplo, muestra que no viene a liberar a su pueblo del yugo de los romanos, sino de las potencias maléficas del odio. Jesús no es un Mesías dispuesto a establecer el reinado nacionalista de Israel, viene a instaurar el reino de Dios. Y así, cuando es objeto, después de la multiplicación de los panes, de una tentativa para proclamarlo rey en el sentido nacionalista de la palabra, se les escapa de entre las manos (Jn. VI, 15).

Igualmente cuando, en la sinagoga, lee un pasaje de Isaías que todos los asistentes siguen con expectación porque lo conoce de memoria: «El Espíritu del Señor... me ha ungido y me ha enviado... a proclamar un año de gracia del Señor», omite a sabiendas el final del texto «y el día de la venganza de nuestro Dios». Esto llena a la gente de furor, porque por su propia autoridad se permite suprimir la venganza mesiánica. Todos protestan y se indignan porque les privan de la venganza de Dios contra los goyim. Y en lugar de eso, ¡Jesús se pone a hablar de la ternura de Dios para con los pobres!

En el mesianismo, Jesús no sólo rehúsa los sentimientos políticos de venganza, sino que aún va más lejos, y esto es lo más importante y decisivo: promete a los goyim compartir la resurrección. No son, por ejemplo, excluidos los habitantes de Tiro y Sidón (Mt. XI, 22), ni siquiera los de Sodoma y Gomorra, de quienes un rabino, Eliazar, afirmaba, sin embargo, en el año 90 después de Cristo que no resucitarían. Lo importante aquí es que el comparecer ante Dios, al final de los tiempos, es algo que pertenece a todos (Mt. XXV, 31-32): «Serán congregados delante de él todas las naciones», y el hecho de que los goyim puedan entonces oír una sentencia absolutoria y sean acogidos

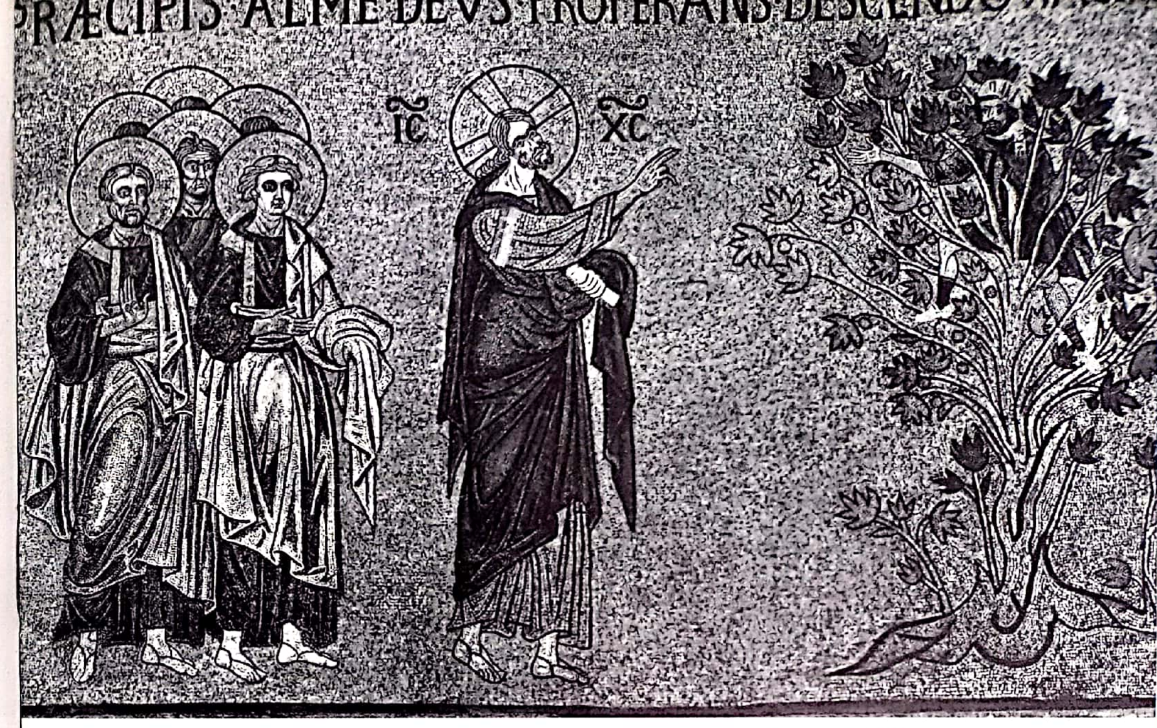
por parte de Dios: «Venid, benditos de mi padre, recibid la herencia del Reino», ¡he ahí algo capaz de llenar de estupor a los que escuchaban a Jesús!

En tiempos de Jesús, la opinión general pretendía que todos los descendientes de Abrahán serían salvos. Y cada cual se apoya entonces en esa genealogía para tranquilizarse a toda costa. Juan el Bautista había echado pestes contra toda esa concepción: «Y no os contentéis con decir en vuestro interior "Tenemos por padre a Abrahán" porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abrahán» (Mt. III, 9[14]). Jesús continúa en la misma línea de combate y se encara con los judíos que apoyan su certeza y vanidad en su descendencia de Abrahán: «Si fuerais hijos de Abrahán haríais las obras de vuestro padre», y les dice que en realidad son «hijos del diablo», «el mentiroso y padre de la mentira» (Jn. VIII, 40-45). El ser descendiente de Abrahán no salva de la condenación (Lc. XVI, 26).

Más aún, Israel será tratado de la misma forma que los demás pueblos y juzgado exactamente como ellos. Será, incluso, juzgado más severamente que ellos, porque ha sido el primero en recibir la visita de Dios y tal vez el último en darle acogida; aquel último día, los goyim se convertirán en acusadores de Israel (Mt. XII, 41). Ocurrirá algo verdaderamente increíble: hombres de la raza de Abrahán serán condenados, mientras que muchos goyim hallarán gracia a los ojos de Dios y se sentarán a la mesa, ocupando los puestos de los hijos del Reino (Lc. XIII, 28-30). Semejantes afirmaciones, nadie se ha atrevido jamás hasta Jesús a pronunciarlas en Israel; ningún autor de apocalipsis, ni siquiera el más virulento, se ha permitido jamás tal enormidad.

Esta incorporación de los goyim al pueblo de Dios es un punto capital del mensaje de Jesús que supera la fusión judíos-goyim. El pueblo de Dios es un pueblo universal, en el que se borran todas las diferencias terrestres. Los goyim, que a los ojos de los judíos son hombres muertos, Dios es capaz de transformarlos en hijos vivos, haciéndolos pasar a la existencia.

Existen, pues, dos actos distintos en sí, pero que constituyen dos facetas dialécticas de un todo: la llamada de Israel y la incorporación de los goyim al Reino. Jesús realiza en su persona el primer signo de la visita de Dios: la llamada dirigida a Israel. Y predica un segundo signo del todo inesperado: el don gratuito hecho, con pleno derecho, a los goyim. Jesús comienza ofreciendo a Israel la vida de Dios, y entrega esta vida a través del mismo rechazo que le oponen, a través de la cruz; su predicación y su muerte son los actos por medio de los cuales anuncia y efectúa esa incorporación de los goyim al pueblo de Dios. La sangre del verdadero cordero pascual que es él mismo, Jesús, es derramada «en beneficio de innumerables hombres»[15]. Jesús muere dando a entender que entrega su vida por judíos y goyim: amalgama, por así decir, con su propia sangre, a unos y a otros.



La vocación de Zaqueo

AMADEUS

El festín para los pobres

Contrariamente a las religiones que proponen la vida divina sólo para los iniciados, Jesús tiene la obsesión de ampliar sin límites el círculo de aquellos que son amados de Dios. No son los buenos y los que hacen todo bien quienes pueden creerse en posesión del Reino, como se posee un tesoro o una propiedad privada, sino más bien aquellos que comprenden que, para Dios, toda la humanidad es algo apasionante y que cualquier hombre es realmente amado por Dios. Jesús no ofrece a cada uno su pequeña salvación individual, una especie de viático tranquilizador; brinda, por el contrario, una visión global y universalista y pide a los suyos que la prediquen a su vez.

Esta visión global, que constituye el primer objetivo de sus palabras y actos a través de la predicación en Galilea y hasta el momento de su muerte, la expone a través de las múltiples imágenes a que acude para hacerla comprender. «Dar oídos» a esas imágenes significa captar mejor el pensamiento de Jesús.

Cuando se complete el tiempo, es decir, el momento de la resurrección, se hará realidad una imagen que recorre de parte a parte la Biblia entera: el alegre festín que ofrece Dios en su montaña. Un festín ofrecido por Yahvéh «a todos los pueblos en este monte» (Isaías XXV, 6), y allí, sobre esa montaña, «consumirá a la Muerte definitivamente» (Isaías XXV, 8). Cuando habla Jesús

de festín a sus oyentes se refiere a este festín con tanta frecuencia evocado, festín que representa, para corazones espirituales, la satisfacción del hambre y la sed de Dios que los consume. A esos corazones es a los que Jeús se dirige y no a los que esperan un reino temporal y materialista que los sacie.

Ahora bien, Jesús propone este festín a todos y en primer lugar a los pobres, a los alejados, a los vagabundos. Fijémonos en la historia que cuenta, por ejemplo, a propósito de un rey que celebra las bodas de su hijo: los invitados al festín de boda no acuden, por negligencia o indiferencia; entonces el rey hace venir a cualquiera: «Id, pues, a los cruces de los caminos y, a cuantos encontréis, invitadlos a la boda» (Mt. XXII). La servidumbre cumple las órdenes del rey y reúne a todos los que encuentra, «buenos y malos» (Mt. XXII, 10), «pobres y lisiados, y ciegos y cojos» (Lc. XIV, 21). Se advierte una clara insistencia sobre la gratuidad de Dios y sobre su magnificencia: «Cuando des una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos y serás dichoso porque no te pueden corresponder (Lc. XIV, 12-14).

Para muchos oyentes de Jesús, éste prostituye lo más sagrado, el banquete del Reino, con los «Don Nadie», porque realmente para un judío un goy es un «Don Nadie», y son millares y millares los que llegarán, del Este y del Oeste, del Norte y del Sur, y tomarán parte en el banquete del Reino (Mt. VIII, 11).

Todo el mundo acude al festín y el hecho de sentarse a la mesa junto a los goyim es algo que ya no mancha. Jesús explica de múltiples formas esta afluencia de los goyim hacia la montaña de Dios, una montaña que supera y confunde el monte Garizim y Jerusalén, como lo afirma Jesús a la Samaritana:

> Créeme, mujer, que llega la hora, en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Pero llega la hora (ya estamos en ella) en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad (Jn IV, 21-23).

Son «congregadas» todas las naciones desde todos los rincones del universo; Jesús muere sobre la montaña para congregar la humanidad disgregada —Israel y los goyim— a imagen, por ejemplo, del rebaño cuyas ovejas se han dispersado: Jesús llama a las «otras ovejas», las que no pertenecen a Israel (Jn. X, 16), y las reúne en un solo redil.

Da la imagen del Reino comparado a un gran árbol, en el que «las aves del cielo pueden anidar a su sombra» (Mc. IV, 32), imagen muy corriente del árbol que brinda su protección a los pájaros, como la ofrece un reino poderoso a sus vasallos. Ahora bien, el Midrás afirma: «Los pájaros del cielo, son los pueblos goyim» (Isaías X, 14).

Noli me tangere (No me toques) ▷



Humanidad y ternura de Dios

En la montaña

En muchas religiones, la montaña o la colina, por su elevación y su misterio, es el símbolo de la unión del cielo y la tierra; ¡cuántos lugares elevados han sido investidos del poderío divino, como imágenes del padre que para el niño es algo transcendente y fascinador! No obstante, Israel reaccionará contra la idolatría que brota de las altas cimas:

> Antes que los montes fueran engendrados... desde siempre hasta siempre, tú eres Dios (Salmo 90).

Sin embargo, ciertas montañas han desempeñado en la historia del pueblo elegido un papel muy importante. Como la «montaña de Dios», el Horeb, en el macizo del Sinaí, donde entregó Dios la Ley a Moisés, donde subió el profeta Elías. O la montaña de Sión, «montaña santa», Jerusalén, donde sube el pueblo para tributar a Dios el único culto verdadero.

Para Mateo, las montañas —o colinas— de Galilea son el lugar privilegiado de las manifestaciones de Jesús. Después de la Resurrección, los discípulos se encaminan a «Galilea, al monte que Jesús les había indicado» (Mt. XXVIII, 16); allí es donde se les manifiesta y los envía a todas las naciones. También en Galilea aparece Jesús transfigurado, cual luz sobre la montaña, ante los ojos atónitos de Pedro, Santiago y Juan: «Su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos blancos como la luz» (Mt. XVII, 2). Y una vez más sobre la montaña Jesús prodiga a todos su ternura: «Vino Jesús junto al mar de Galilea, subió al monte y se sentó allí. Y se le acercó mucha gente trayendo consigo cojos, lisiados, ciegos, mudos y otros muchos; los pusieron a sus pies y él los curó» (Mt. XV, 29-30); en la misma montaña da de comer a toda la muchedumbre: «Me da lástima esta gente porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer. Y no quiero despedirlos en ayunas, no sea que desfallezcan en el camino» (Mt. XV, 32).

Ninguna de esas montañas lleva su nombre exacto, como si Mateo adoptara la precaución de no indicar un lugar en el que sentirse tentado de plantar la tienda para siempre, como pensaron hacer Pedro, Santiago y Juan en el momento de la Tansfiguración. El amor del discípulo se fija en Jesús y no en la montaña sobre la que declaró su mensaje.



El sermón de la montaña

Mensaje en el que no caben discursos teóricos o enunciados esotéricos. Salta a la vista, de buenas a primeras, hasta qué punto Jesús recarga el acento en la vida diaria del hombre, de manera muy concreta. Se habla en su discurso de hambre y de sed, de las preocupaciones de cada día, de las disputas con amigos y vecinos. Se habla de hermanos, de jueces, de adversarios, de mujeres, de vecinos, de perceptores; de insulto, de adulterio, de injusticia, de prostitución; de riqueza y de pobreza, de dulzura y de violencia, de guerra y de paz. El contenido de las palabras de Jesús, es el tejido humano, el hombre y la humanidad, en todas las edades del mundo, y no una revelación abstracta, etérea.

En el Sinaí, Dios se había revelado como alguien obsesionado por la miseria de su pueblo: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto... He bajado para librarlo...» (Ex. III, 7-8). Dios, que había centrado toda su atención sobre la miseria de un pueblo determinado, quiere demostrar ahora que piensa, no sólo en Israel, sino en todos los hombres: Jesús nos revela la profunda atención que Dios presta a la existencia humana, a la vida de los hom-

bres y al porvenir de la humanidad. Dios acepta el mundo tal y como es, mejor dicho, tal y como el hombre lo ha hecho con su lastre de dolores y lágrimas, con la dinámica y creatividad promovidas por el hombre. Todo ese acervo confuso de cizaña y de buen grano, Dios lo toma y se hace cargo de él. No es que la prosperidad signifique que Dios ama a alguien, como tampoco es la desgracia señal inequívoca de las atenciones de Dios. Dios carga con toda esa masa indisociable de dichas y desgracias, y soporta con nosotros todos nuestros problemas humanos.

Esta faceta de Dios es realmente algo desacostumbrado en las demás religiones. Entre los griegos, por ejemplo, la divinidad no puede existir más que como el ser soberanamente impasible, indiferente a la vida de los hombres; igual pasa en Israel, donde Dios no se interesa más que por la miseria de su pueblo, sin preocuparse para nada de los demás. Faceta hasta tal extremo desacostumbrada que, en el cristianismo, se hará sin cesar traición al mensaje de Jesús presentando un Dios que aplaca su venganza sobre la víctima expiatoria que es Jesús. Al hombre religioso le resulta insoportable dar su asentimiento

El Bosco. *El hijo pródigo*



a un Dios que no sea, ante todo, alguien que castiga y recompensa, un Dios infinitamente superior a los méritos y las buenas obras, un Dios para quien las prostitutas y los golfos cuentan tanto como los demás. Porque semejante Dios lo revoluciona todo, derroca las escalas de valores como los muros de principios, sobre los que aquéllas se apoyan. Y si el hombre religioso no supera la imagen de un «Dios juez», al incrédulo le resulta inadmisible un Dios cuya existencia preceda a la del hombre. Unos como otros, todos, se quedan en la imagen de un Dios que domina y aplasta, un Dios hecho a imagen de los hombres, entre los cuales andan siempre a la par amos y esclavos. El hombre tiende por su natural a no dar crédito a un Dios tal como Jesús lo presenta: un Dios en quien la ternura es el primer calificativo de la justicia y el poder, en quien no existe más justicia y poderío que el amor.

La historia del hijo pródigo y de su hermano mayor ilustra a las mil maravillas este rasgo (Lc. xv, 11-32). Los dos hijos en cuestión tienen una visión de su padre, entendamos, de Dios, igualmente deformada desde el mismo punto de partida. El que se larga cree que Dios es un ser acaparador, que no soporta que sus hijos sean libres; exige, por ello, su parte y se aleja creyendo que una vez libre y guardando las distancias frente a Dios le será posible vivir como un hombre. Cuando vuelve más adelante, sigue teniendo la misma imagen de Dios: alguien a quien hay que aplacar, porque está resentido cuando se le ha faltado, y a quien hay que tributar el debido honor. Ese hijo es el goy, el pagano, el alejado de Dios, el incrédulo por naturaleza, por así decirlo. Pero el otro hijo, el que permanece junto al padre, no tiene, a decir verdad, una imagen distinta de Dios: para él, Dios es el que recompensa al hijo bueno, el que sabe distinguir perfectamente entre el hijo que permanece fiel junto al padre y el goy vagabundo; tampoco éste conoce el corazón de Dios que es todo ternura, y que siempre acoge, sin exigir satisfacción, al hijo «malo».

El Dios padre

Nada más difícil para el goy, como para el judío, que reconocer este Dios que Jesús propone. Imaginarse a Dios como un tirano celoso, resentido contra el hombre, contra su vida y su libertad es un señuelo, un fantasma que será muy difícil extirpar de la conciencia del hombre. Los ojos de un Dios Padre son de una insoportable dulzura para el hombre, de una dulzura demasiado desesperante, como el hombre que encuentra a una mujer de extraordinaria valía, de quien se aleja por desesperación narcisista («es algo demasiado bello para mí»), o por un complejo de inferioridad («¿qué no exigirá de mí un tal amor?»).



PENCZ. *Jesús y los niños*

A esa mirada enternecida de un Dios Padre, mirada que contempla toda la existencia humana, se refiere con fuerza Jesús: «Esta concepción cuya total originalidad nos es hoy imposible apreciar, era sin embargo, tan revolucionaria que los primeros discípulos de Jesús no lograron en principio comprenderla plenamente... Hasta los escritos del evangelista Juan, no ocupa la paternidad de Dios el centro del pensamiento [16]. Ver a Dios como Padre es algo frecuente en toda la historia de Israel; e incluso se encuentra tal cual en algunos escritos rabínicos o litúrgicos del tiempo de Jesús, la fórmula de Mateo (VI, 9): «Padre nuestro que estás en los cielos». Jesús recoge y continúa la reflexión judía sobre la paternidad de Dios. Pero Jesús hace una innovación precisamente al rebasar el círculo de Israel: la comunidad de los hijos de Dios no abarcará solamente a los hijos de Israel, sino que se extenderá también a los goyim. El Padre distribuye sus bienes a todos los hombres: hace lucir el sol y la luz sobre todos. El punto de partida de la fe es reconocerlo como Padre de todos y único Padre: «Ni llaméis a nadie 'Padre' vuestro en la tierra porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo» (Mt XXIII, 9) [17].

Pero Jesús aporta una segunda innovación: judíos y goyim, todos hijos del Padre, han de portarse con él con la confianza más total, como «niños pequeños». Pero es necesario, en esto también, saber lo que significa en aquel ambiente la infancia. No pensemos en una actitud de admiración ante la

infancia, como si fueran la gran esperanza del futuro: los niños, en la época de Jesús, no suscitan el menor interés y, en el ámbito religioso, no tienen cabida alguna, puesto que no pueden todavía practicar la Ley. Es el motivo de que los Doce rechacen a los niños que la gente quiere acercar a Jesús; ahora bien, éste no sólo no nos aleja sino que los tiene en tanta consideración como a las personas mayores: «Y abrazaba a los niños, y los bendecía imponiendo las manos sobre ellos» (Mc X, 16), es decir, les entrega el Reino del que acaba de hablar, añadiendo que el Reino les pertenece a ellos y a aquellos que se les asemejen. Una vez más, nos encontramos aquí ante un cambio radical. El Reino no es una realidad que se consigue a fuerza de puños, sino un don que se recibe a la manera de los niños, acostumbrados a recibir todo de todos. No se trata, por lo tanto, de practicar la Ley sino de aceptar el Reino.

Mateo aporta algunas precisiones suplementarias en otro episodio: varios de los Doce discuten entre sí sobre quién es mayor en el Reino. Jesús llama a un niño, lo coloca en medio de ellos y asegura: «Si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino» (Mt XVIII, 3). Lo importante, por supuesto, no es ser niño, sino hacerse niño; lo importante es nacer de lo alto, aceptar el don de Dios, llegar a ser su hijo. ¡Pero es difícil semejante cambio! Nicodemo, a pesar de ser un fariseo de amplias ideas, se queda sin comprender palabra cuando Jesús dice: «El que no nazca de lo alto, no puede ver el reino de Dios» y replica a Jesús: ¿Cómo puede uno nacer siendo viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el vientre de su madre y nacer?» (Jn III, 3-4). El niño pequeño es símbolo del discípulo que necesita volver a nacer para aceptar el don de Dios.

Universalismo fraterno y abandono filial. Jesús lleva hasta límites extremos estos dos polos de una misma realidad: el enraizamiento en la fe y un Dios Padre infinitamente bueno, de una bondad que supera con mucho cualquier bondad humana; Jesús lo expresa con claridad a un joven que lo llama «Maestro bueno»: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc X, 18), y por la misma razón dice a los Doce: «No os dejéis llamar 'Rabbí' [18] porque uno sólo es vuestro Maestro y vosotros sois todos hermanos» (Mt XXIII, 9). Y para que perciban la bondad que en Dios existe, relata Jesús una historia inverosímil: la de un servidor que debe a su amo una cantidad del todo exorbitante, que le resultaría imposible devolver (Mt XVIII, 23-35). Lo que viene a significar que ni los ejercicios de culto, ni las buenas obras, pueden devolver a Dios lo que le es debido, que no existe parangón ni común medida entre lo que es Dios y el hombre mismo. En Dios se da, pues, un más allá de la justicia humana que sitúa al hombre que lo capta en una actitud de esperanza extraordinaria. [19]

Y cerca de los niños están los pobres, que tampoco tienen nada que dar y sí todo que recibir. Se ha discutido hasta el infinito, desde los comienzos del cristianismo, sobre estos dos aspectos: pobreza material y pobreza espiritual. Es evidente que no se puede reducir la pobreza de la que habla Jesús a la simple miseria material: el objetivo en el que Jesús tiene puestas sus miras en el Reino. Las Bienaventuranzas —y concretamente la primera de ellas— invitan a una búsqueda del Reino, búsqueda en la que va implicado todo el ser: corazón, cuerpo, inteligencia, voluntad. Jesús no afirma que el hombre tiene que existir como la flor de los campos o como los pájaros, que se dejan guiar como por un impulso ciego vital; harto sabe él que el hombre está hecho para construir y para prevenir; necesita cavilar sobre su vida, su trabajo, su alimentación; pero lo que Jesús pretende es que todo eso que compone nuestra vida no sea del todo —cerrado sobre sí mismo— de nuestra vida. Porque hay otra realidad ante nosotros como futuro y como esperanza: el Reino.

Entonces, frente a ese Reino que se halla delante del hombre, los pobres nos llevan «una larga ventaja». Ni que decir tiene que no es imposible para un rico alcanzar el Reino; no es la riqueza material la que pierde y la pobreza la que salva, y ciertos pobres, únicamente obsesionados por la ganancia y ahitos de resentimiento, pueden a veces estar más lejos del Reino que un rico que conserva libres el espíritu y el corazón. Pero la mayoría de las veces, éstos son casos teóricos, abstractos, y la pobreza espiritual requiere hechos que la confirmen. Si el Reino no es de este mundo, con tanto mayor ardor invita a quienes lo buscan a transformar el mundo.

Ahí tenemos, pues, a los niños, y junto a ellos, a los pobres, los mansos, los de corazón amable y transparente, los que trabajan por la paz, los perseguidos porque son justos. Y son tales, no por naturaleza, sino por un segundo nacimiento, por causa de Jesús y del Reino. La gente se ríe de ellos, los desacredita y los tiene a menos; sin embargo, son, si realmente persiguen el Reino, sal de la tierra y luz del mundo. Mas, para ello, hace falta que estén plenamente concentrados en el Reino. Y no es difícil entonces reconocerlos: poseen esa «magnificencia» (que así podemos traducir «bienaventuranza»), esa amplia generosidad, esa gratuidad que los asemeja con Dios que es el todo gratuito. Jesús no nos presenta a Dios como la clave de arco del mundo, elemento estabilizador, útil al hombre y a la historia. Dios no es principio explicativo ni regla de cálculo. Gratuidad última, sobreabundancia sin más significado que el de ser lo que es. Dios no nos ofrece ni nos da el Reino para apabullarnos con su largueza o para hacernos caridad, sino por ser don sin retorno a cambio, sin cálculo, ni descuento, ni reticencia. Si no, ya no sería don. Quienes poseen el sentido de Dios ofrecen a la humanidad un sabor y una luminosidad

que no engañan. No esperan recompensa alguna: la alegría de vivir el Reino es por sí sola lo que les satisface y colma.

A un tal Padre, quienes lo aman, le rezan. Y sobre todo, le rezan con verdad. Si en nuestras sociedades secularizadas parece normal rezar «interiormente», no manifestar con ostentación que se ora, lo cual sería, por lo demás, considerado como falta de sentido común y de pudor, no son las cosas así ni mucho menos en una sociedad oficialmente religiosa en la que el hombre realiza públicamente su oración, considerada como un acto social. Jesús provoca con ello, pues, un profundo cambio: no se trata de cumplir con un deber público, sino de dirigirse tan sólo a Dios. Quien satisface una obligación pública, ya ha recibido su salario: la sociedad toma nota y todo acaba ahí. Ahora bien, se trata en este caso de una relación con Dios: «Tú, en cambio, cuando vayas a orar, entra en tu aposento y después de cerrar la puerta, ora a tu Padre que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te lo recompensará» (Mt VI, 6).

La oración es, ante todo, algo entre el hombre y su Padre del cielo; el primer precepto es el amor al Padre. La oración comunitaria misma ha de pasar por ese crisol que es la verdad del corazón, a la inversa de las actitudes sociales. Descubrir a Dios en su gratuidad, es una alegría que se traduce en acción de gracias, en gratitud. Descubrir que la libertad del hombre es algo «dado» y que Dios ni quiere ni puede ser libre en nuestro lugar, es una alegría que se traduce en respuesta de apertura hacia Dios, en diálogo entre dos libertades. El «Padre Nuestro» que enseña Jesús a los Doce es, ante todo, reconocimiento de lo que Dios es.

Jesús y su padre

Lo que afirma Jesús sobre la relación del hombre con Dios —a propósito de los niños pequeños y de un padre muy bondadoso— lo dice porque él mismo lo vive.

Aunque en el judaísmo palestino precristiano se encuentra la denominación de Padre aplicada a Dios, hay, sin embargo, un término que Jesús emplea al hablar a Dios o de Dios que no se halla jamás en las enseñanzas judías anteriores: el apóstrofe con el que Jesús se dirige a Dios en la oración de Getsemaní (Mc XIV, 36). *Abbá* no tiene equivalente en toda la literatura judía. Es posible dar una explicación a un hecho tan extraordinario gracias a la información que nos facilitan los Padres de la Iglesia, originarios de Antioquía de Siria, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro: Abbá (como hoy el *iaba* árabe) era el nombre que los niños pequeños daban a su padre. Era una palabra de la lengua familiar que nadie se habría atrevido



Jesús en el huerto de los Olivos

a emplearla con Dios. Jesús tenía pleno poder para hacerlo. Se dirige a su Padre del cielo tan familiarmente, con tanta intimidad y tan lleno de confianza como el niño pequeño a su papá. Esta podría ser la clave del Evangelio de Mateo (XVIII, 3): «Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos»: los niños pueden decir «¡Abbá!»; como si dijera: «Si no aprendéis a decir Abbá, no podréis entrar en el Reino de Dios». «Aprender a decir a su Dios *Abbá* en tono filial y confiado, por saberse seguro junto a Él y amado sin límites, constituye para el hombre el comienzo de la conversión y de una vida nueva [20]».

Jesús ora diciendo *Abbá* a Dios; es el único en obrar así. El único en enseñar a los suyos la misma oración. Es el que dice a los hombres quién es realmente el Padre: «Nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre; y quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc X, 22). Jesús revela a los suyos lo que está viviendo él el primero: un sentimiento único de intimidad con Dios como Padre.

Con el Abbá nos encontramos frente a una impresión y un sentimiento de novedad, de algo vivo y nunca oído que supera las fronteras todas del judaísmo.

Pero, ¿cómo se nos manifiesta el sentimiento íntimo de Jesús de ser el Hijo? El Evangelio de Juan nos presenta como experiencia permanente la conciencia que tiene Jesús de su filiación divina personal. Pero el Evangelista ofrece una interpretación que desciende en seguida y sin más preámbulos a lo más profundo de la personalidad de Jesús, y traza sin cesar con acusado relieve los rasgos divinos de su persona. Los otros evangelistas, aunque también tienen un propósito doctrinal, dejan hablar más a los hechos; refieren actos en que se entrevé la conciencia filial: en ciertos momentos cruciales, como en el bautismo, en el desierto, en la transfiguración; o cuando Jesús se siente como movido de golpe por una vivísima intuición: «En aquel momento se llenó de gozo Jesús en el Espíritu Santo, y dijo: Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños» (Lc X, 21).

Existen, por lo tanto, en la vida de Jesús momentos solemnes en que sale del incógnito, en que su conciencia de ser Hijo surge de pronto con una fuerza que no se da en el plano habitual de su existencia. Es a la vez inspiración procedente de Dios e intuición personal. Jesús, tal y como se muestra a sus contemporáneos, no tiene el rostro del exaltado que apelaría incesantemente a su filiación. De hecho, pocas veces habla de Dios como Padre y siempre con gran reserva.

Por otra parte, teniendo en cuenta los límites de su condición humana, fue tomando conciencia de su filiación en proporción al conocimiento que tuvo de Dios como Padre, adaptándose al proceso normal de crecimiento: ese ir calando más y más se fue realizando en la oración y la comunión íntima con el Padre; se dieron también, no cabe duda, experiencias decisivas de revelación e intuición.

Vayamos hasta el final. ¿Cómo se explica que los discípulos no pretendieran nunca ser hijos de Dios por más que tuvieran a Dios por Padre? ¿Por qué Jesús, en cambio, ha creído ser Hijo de Dios? Son cuestiones cruciales: la conciencia que tuvo Jesús de su filiación divina no tiene equivalente en ninguna otra vida humana; es como viva llama que abrasa la existencia de un hombre completamente real. Y se manifiesta como lo que es, no como una coacción ni como una acción psicológica, sino como un desafío lanzado a los hombres: libre cada cual de decidir, y como una realidad última y extrema que corta por lo sano. Como muy bien lo comprendió Juan:

> He venido a este mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se vuelvan ciegos (Jn IX, 39).

Que Jesús no siempre haya tenido un conocimiento igual de su filiación divina, y que ese conocimiento haya ido en aumento, es algo que no

está en contradicción con su ser. Sigue siendo Hijo de Dios en cualquier momento de su existencia, cuando lo proclama y cuando lo calla, en la cuna y en la edad adulta. Pero hay que mantener una distinción entre la realidad objetiva de la filiación divina de Jesús y el conocimiento que de ella tenía. Jesús en la cuna no tiene conciencia de su filiación divina, pero sí la tiene a los doce años, en el Templo, cuando discute con los doctores de la Ley, aunque sin llegar todavía a la plenitud: «Jesús progresaba en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc II, 52); incluso en la edad adulta hubo momentos de claridad y momentos de oscuridad. Podemos decir, «en términos de psicología, que la conciencia de su filiación divina fue en Jesús a veces central, a veces marginal, y que otras se sumió en el subconsciente, lo que no significa en modo alguno que desapareciera [21]». Porque se trata de tomar en serio la humanidad de Jesús, hijo de Dios.

Un gran teólogo actual, Karl Rahner, ha insistido mucho sobre la filiación divina como disposición fundamental de Jesús, polo subjetivo de la conciencia de sí mismo que explica sus actitudes más concretas. La conciencia psicológica inmediata de su filiación divina se le otorga a Jesús, lo que vale para cualquier realidad psicológica, en el encuentro con los otros y con el mundo: las representaciones, las costumbres de la época, el medio ambiente son como una especie de muro que devuelve por rebote la pelota, un material que le hace realizar una autointerpretación. Así llega a ser Jesús un ser histórico [22].

Esta hipótesis nos ofrece un retrato de Jesús que corresponde a la verdad de su humanidad tal como nos la muestran sobre todo los evangelios sinópticos. Si Juan proyecta en la fase anterior a la Resurrección la luz de ésta, los otros evangelistas nos describen más bien la relativa oscuridad de la conciencia de Jesús, oscuridad que podemos comprobar en el enfrentamiento de Jesús con el misterio de la muerte. Pero en esa misma oscuridad persiste una diáfana certeza: la Filiación. Certeza que se traduce en actitudes; Jesús vive psicológicamente en un amor tan profundo del Padre que todos sus hechos y gestos provocados por el encuentro con alguien, por el choque con tal acontecimiento, por un texto determinado de la Escritura, son consecuencias y expresiones de la disposición fundamental de Jesús: ese «Yo» del Hijo que se refleja en una conciencia humana.

El hijo y la ley

En el antiguo Oriente, los escritos que tienen como finalidad alguna enseñanza adoptan con frecuencia la forma de instrucciones de un padre a su hijo. Y en el Antiguo Testamento, las máximas recogidas en el libro de los Proverbios, o en el libro del Eclesiástico (o de Sirácida), están redactadas en ese



Un pozo entre Jerusalén y Belén

estilo; es frecuente en ellos la interpelación «hijo mío». Como la «sabiduría» se presenta como fuente de vida, resulta natural pasar a una idea de paternidad a través de la enseñanza.

En Qumrán, el Maestro de justicia se considera como un padre para los miembros de la comunidad: «Tú has hecho de mí un padre para los hijos de la gracia [23]». Su misión consiste en enseñar la verdadera interpretación de la Ley y la aplicación de las profecías al tiempo presente. Filón escribe: «Los guías que conducen hacia la perfección ejercen la función de padre para con las almas [24]».

Hemos visto que Jesús prohibe a los suyos que le llamen Maestro o que llamen a alguien Padre, y añade: «Ni tampoco os dejéis llamar Preceptores, porque uno solo es vuestro Preceptor: Cristo» (Mt XXIII, 10). El mismo Jesús se ha referido siempre a la paternidad de Dios sin presentarse él como padre, ni siquiera a través de una forma derivada, como por ejemplo la enseñanza. Jesús, que llama Abbá a su padre, enseña a los suyos a llamar también Abbá a Dios. Quiere ser como el hermano que inicia a los otros hermanos.

Esta filiación, que él vive en lo más profundo de sí, hace que Jesús adopte una actitud relativista respecto a la Ley de Moisés. En lugar de parafrasear la Ley, la transciende con una soberana serenidad. No es que Jesús aboliera la Ley; pero la somete al Espíritu y la libera de la letra. La Ley dada por Dios no pasará, pero la Ley aparente, exteriorizada, cortada de su «raíz-Dios», se ha de echar al fuego porque pervierte los corazones en lugar de ayudarles

a convertirse. Es necesario superar las interpretaciones burdas y duras y descubrir el fuego bajo la ceniza, la intención de Dios con un corazón que adivina y va más allá de la letra de la Ley.

Jesús interioriza la Ley y revela su espíritu. Fija la atención, no ya sobre la Ley misma, sino sobre la intención que la anima. Tanto en la oración, como en el ayuno y la limosna (Mt VI, 4, 6, 18), la relación con el Padre en lo secreto del corazón es lo que se erige en criterio. Jesús obliga a todos los hombres a profundizar en las verdaderas motivaciones de sus acciones, escudriña sus corazones hasta en los últimos escondrijos.

Cumplir la Ley no significa para Jesús proponer una exégesis más sutil aún que las anteriores, sino poner el corazón del hombre como figura máxima de interpretación. Y ¿qué da él al corazón del hombre? Un principio sencillísimo: ama.

Este principio, en todo su rigor, nos viene encima como un jarro de agua fría y en reacción exclamamos: «Es impracticable». Pero esto lo decimos por nuestra mala conciencia, o por engaño, como demuestra Freud: «El mandamiento 'Ama a tu prójimo como a ti mismo' constituye a la vez la más fuerte medida de defensa contra la agresividad y el mejor ejemplo de los procedimientos antipsicológicos del sobre-yo colectivo. El mandamiento es inaplicable, una inflación tan enorme del amor no puede más que rebajar su valor, pero no alejar el peligro. La civilización se despreocupa de todo eso y se limita a decretar que cuanto más difícil es la obediencia, mayor es su mérito [25]».

No es esta la obediencia que exige Jesús a sus interlocutores, sino todo lo contrario. Continuamente le vemos manifestar un amor y una preocupación constantes por la libertad del otro. Cuando se enfrenta con alguien, no rechaza las palabras o los actos, no moraliza, sino que se limita a sugerir que el problema no se encuentra donde el otro dice. Arrastran ante él a una mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio: la Ley exige que sea lapidada. Los escribas y fariseos se lo recuerdan: «Y tú ¿qué dices?» Jesús inclinado hacia adelante escribe con el dedo en tierra. Al insistir los acusadores se yergue y les dice: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra». E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra (Jn. VIII, 5-8). Una palabra entre dos silencios, esa es toda la reacción de Jesús; no les niega que tienen la Ley de su parte, los coloca no frente a una acción legal que llevar adelante, sino cara a Dios que escudriña los corazones.

La santidad consiste, a los ojos de Jesús, en tender hacia la perfección del Padre: «Sed perfectos como vuestro padre celestial es perfecto» (Mt V, 48). Si se compara este precepto con la enseñanza del Antiguo Testamento salta a la vista un cambio radical. Para éste, la idea de santidad se manifestaba en una exigencia de integridad externa: es necesario preservar el Templo de toda

mancha. En idénticos términos, el Deuteronomio hablaba del campo como del Templo: el ejército no puede vencer más que si el campo permanece santo, exento de cualquier mancha y el guerrero víctima de omisiones nocturnas debe alejarse del campo al día siguiente (Deut. XXIII, 10-16).

La idea de santidad se manifestaba también en una exigencia parecida a la anterior: la exigencia de perfección. Por esto no se ha de dejar una obra a medio hacer, una vez comenzada hay que acabarla; y, en este mismo contexto, los invitados al festín que se disculpan diciendo que han de terminar lo que han emprendido: examinar un campo adquirido, probar unos bueyes comprados, consumar el matrimonio que se acaba de contraer (Lc XIV, 16-24), estos invitados tienen toda la razón y sus excusas son realmente válidas, pues deben terminar la tarea que han comenzado. Y así, cuando los primeros discípulos abandonan en el acto las redes y siguen a Jesús, actúan en contra de la

La mujer adúltera



perfección, de la noción espiritual judía que les pide acabar lo emprendido antes de seguir a Jesús. Éste, por lo tanto, rompe el código de santidad, no duda en derrocar el orden establecido [26]. También cuando asegura que Dios hace que salga el sol para los malos como para los buenos, Jesús va contra corriente: quienes han atacado a la sociedad o han pasado una temporada «a la sombra», no tienen derecho al sol. La sociedad del tiempo de Jesús como la de nuestros días se lo niega. Quienes de una u otra manera han manchado la sociedad, quedan marginados. Ahora bien, lo que nosotros comprobamos es que Jesús, al revés de todos, se dirige primeramente a éstos; va al encuentro de los que se hallan marginados, en las fronteras de la sociedad. Finalmente, un último ejemplo, pero esencial y definitivo: la actitud hacia la mujer. Ésta es fuente de impureza, y sin embargo, Jesús no titubea en hablar a una mujer y, lo que es más, a una hereje; los discípulos no salen de su asombro cuando, al volver, lo encuentran charlando con la Samaritana.

Y ¿qué es lo que observamos? Jesús no pide a la Samaritana que abandone sus relaciones amorosas, excita más bien en ella una respuesta libre a Dios, que la interpela realmente en su situación concreta. Jesús infunde confianza a la gente, la invita a reconocer en lo que dice o hace algo que todavía desconoce y que, sin embargo, siente en su interior. Cuando la Samaritana le pide: «Dame de esa agua para que no tenga más sed», le responde como al desgaire: «Vete, llama a tu marido y vuelve aquí.» «No tengo marido» le replica ella. «Bien has dicho» le contesta Jesús. Jesús no le reprocha sus sueños de felicidad ni de vano amor; comprueba su deseo de amar y ser feliz y anhela simplemente para ella que sitúe «todo ese anhelo» cara a Dios, el único que tiene amor verdadero y que puede producir en ella una fuerza de amor totalmente nueva.

Jesús no impone a los hombres el peso de una obediencia a un mandamiento imposible. Bien sabe él que no se puede practicar el amor al prójimo, sobre todo al enemigo: el hombre no tiene fuerzas suficientes; en este punto el santo más grande se reconoce pecador y no alcanza nunca el ideal. Jesús viene a decirnos que no es de ningún modo un problema de actos, ni de obediencia, de voluntad o de méritos. Jamás nos ha pedido que amemos a nuestro prójimo dejándonos solos con nuestra pobreza, sino que nos sumerjamos como podamos en la inmensa corriente de su propio amor, el amor personal de un sujeto, el único en transcender el sobre-yo colectivo en que el hombre se halla inmerso. Jesús no ha venido simplemente a traernos el «mandamiento»: «Ama a tu prójimo como a ti mismo», pues esto sería encerrar al hombre una vez más en el círculo infernal de las leyes humanas, opresor como el collar de hierro de los esclavos. Dijo así: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn xv, 12). «Os doy un mandamiento nuevo... Que como yo os he amado, así os améis los unos a los otros» (Jn XIII, 34).

Novedad absoluta la de este «mandamiento», pues hace salir al hombre del hombre, y le da como punto de referencia a «Jesús-Dios-hecho-hombre». Éste no viene a destruir la ley, sino a superarla con su propia persona. En el corazón de los hombres sometidos a la Ley —y la Ley no puede dejar de existir, no se pueden prohibir las prohibiciones—, en el corazón de esos hombres, Jesús viene a injertar su vida que es humana, pero que es distinta. Eso es, precisamente, lo que confiere a Jesús un cierto matiz de inimitabilidad: frente a la Ley que se presenta como respuesta a todo, Jesús se ofrece primero como interrogación. Porque el mismo es ya una cuestión: preguntarse «¿quién es Jesús?», significa preguntarse «¿quién es Dios? ¿quién es el hombre?» Ahora bien, esta manera de ser de Jesús es una perspectiva fundamental.

A todo hombre que plantea a Jesús la pregunta que planteaba una amiga a Gertrude Stein moribunda: «Pero, ¿cuál es, por fin, la respuesta?», Jesús responde lo que respondió Gertrude Stein: «Pero, ¿cuál es, por fin, la pregunta?» y Jesús añade, pero tan sólo al interlocutor que se ha sentido hondamente herido hasta lo más profundo del ser por este interrogante nuevo, que la respuesta fundamental es él: «Yo soy, el que te está hablando» dijo al fin a la Samaritana (Jn IV, 26). Los Evangelios nos exponen de continuo parecidas situaciones de malentendidos en que los interlocutores reciben de Jesús una palabra o una señal diferente de lo que ellos esperaban; he ahí que, entonces, se encuentran como apartados de las leyes, costumbres y convenciones, y dirigidos por un camino diferente, para ellos desconocido. A Tomás, el escéptico empedernido que pregunta a Jesús: «No sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?», le responde Jesús: «Yo soy el camino» (Jn XIV, 5-6). A los hombres que rechazan con frecuencia a Dios, porque ponerse ante Dios significa para ellos su reconocimiento de culpabilidad, Jesús viene a decirles que se trata de todo lo contrario: frente a los hombres, cualquier hombre se sentirá siempre culpable, pero ante Dios, que es bondad y verdad, cualquier hombre puede sentirse siempre amado, perdonado y libre.

Se diría que Jesús se complace en demostrar que, en efecto, es inabordable, que ninguna obra llegará jamás a colmar el abismo gigantesco, lo que siempre falta a todo ser para amar con verdad. «¿Qué hacer?», pregunta el joven rico (Mc x, 17), «¿Qué debemos hacer para realizar las obras de Dios?», preguntan las gentes que le han seguido hasta la otra orilla del lago (Jn VI, 28). Ya no se trata de hacer, sino de ser; lo esencial es el corazón, las acciones son secundarias: «Todo árbol bueno da frutos buenos, mientras que el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producir frutos buenos» (Mt, VII, 17-18).

Se trata, pues, de ser. Pero ¿qué? Aquí es donde Jesús da una respuesta sorprendente. No se trata de rezar a Dios para obtener lo que nos parece imposible realizar por nosotros mismos. Se trata de remitirse a la persona de Jesús mismo. A la pregunta de la gente que le ha seguido, contesta: «La obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado» (Jn VI, 29).

En el preciso momento en que nos muestra que las obras solas son un callejón sin salida cuando se trata de amar, nos asegura que él es el camino, él en persona, y que él es único, en este terreno del amor, a quien debe creerse. Tras hacer ver que las demás salidas son imposibles, Jesús personaliza la Ley: dice que él mismo ha venido en persona para cumplir la Ley. Jesús hace derivar de su propia persona el mandamiento que promulga. Los profetas interpretaban la Palabra de Dios. Jesús se presenta personalmente como la Palabra de Dios. Sólo él es digno de fe.

Jesús es la autoridad misma. Mateo señala bien los contrastes: «Habéis oído decir... Pero yo os digo.» Encontramos también otra expresión en labios de Jesús, expresión que aducen Mateo, Marcos y Lucas y que no se encuentra en ningún otro lugar. Cuando va a pronunciar palabras importantes, Jesús empieza por afirmar: «Amén, yo os digo.» Amén, «verdadero», «sólido», es un término litúrgico empleado como proclama, como un «sí» solemne, después de una proposición o una oración; significa que se afirma con fuerza el propio asentimiento a lo que se acaba de decir; es un compromiso personal o colectivo. Ahora bien, Jesús no emplea este término como final, sino como introducción, refiriéndose así, por ejemplo, a los profetas que comenzaban por: «Así habla Yahvéh», o a Isaías (LXV, 16-17).

> Quien desee ser bendecido en la tierra, deseará serlo en el Dios del Amén, y quien jurare en la tierra, jurará en el Dios del Amén. Cuando se hayan olvidado las angustias primeras y cuando estén ocultas a mis ojos. Pues he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva...

El Dios del Amén es el Dios que garantiza la validez de las bendiciones y juramentos, el «Dios-Amén» es el Dios de Verdad, de fidelidad, aquel que se compromete y es fiel a sus promesas. Ese «Amén yo os digo» que emplea Jesús subraya que es el enviado del Dios de Verdad; expresa la relación única de Jesús al Padre y que su autoridad no es delegada, sino directa; es, pues, una autoridad «sólida». El Apocalipsis, remedando a Isaías y apropiándoselo, dirá de Jesús que es «el Amén, el testigo fiel y verdadero» de Dios (III, 14).

¿No es inviable el mensaje de Jesús? Plantear en estos términos la pregunta es emprender de nuevo el camino de las prescripciones, empequeñecer el mensaje. Ahora bien, el mensaje de Jesús no puede aceptarse abstrayendo de él al mismo Jesús. Si el «Evangelio», que significa precisamente «el buen mensaje», «la buena noticia», se presenta como un catálogo de preceptos espirituales, por muy elevados que sean, aparece como inviable. Jesús, por su vida, por su relación con el Padre, es más que el «Evangelio», mensaje que se entrega a quien se quiere, contraseña libertadora. Es él, Jesús, el mensaje mismo. El primer absurdo que existe de cara a Jesús es la de verlo, primero, como el que trae el mensaje, cuando es él mismo en persona el mensaje. Su vida es en sí misma significado, revelación: Dios se ha hecho hombre en Jesús. Jesús no ha traído, al llegar, nada nuevo: toda la novedad es él mismo.

Un hombre que realiza curaciones

Otro absurdo consiste en negar a Jesús cierto número de curaciones. Lo mismo que cuando se aísla a Jesús de lo que dice se hace con ello una entidad abstracta que se llama «mensaje», cuando a Jesús se le disocia de lo que hace se monta otra entidad abstracta que llamamos «milagro». Es imposible intentar comprender lo que sucedió si no se toma todo el conjunto coherente sin excluir arbitrariamente uno de los elementos. Que al paso de Jesús se realizaran curaciones, muchos incrédulos que hace un siglo lo hubieran negado, lo admiten hoy día. Pero dan a estos hechos una explicación en el orden natural: la medicina psicosomática sabe, por ejemplo, que ciertas circunstancias provocan una conmoción psicológica que repercute en todo el organismo y termina en una curación. Por otra parte, hay personalidades que pueden ejercer un poder real de curación, sobre todo en el terreno psíquico. Estos descubrimientos son importantes porque nos permiten, precisamente, abandonar aquella absurda tesis según la cual los milagros eran la prueba fehaciente que obligaba a los hombres a creer en Jesús.

Y, sin embargo, el método de Jesús es todo lo contrario: va de la fe a las curaciones. Con este proceder, Jesús marcha a contracorriente de todo ese ambiente popular palestino que estaba en aquella época sumergido en un caos de creencias imprecisas y fluctuantes. «Para aquel pueblo la acción de las fuerzas naturales estaba dirigida por seres sobrehumanos («ángeles» de Satán o de Dios) o por hombres dotados de fuerzas misteriosas (hechiceros, magos). Ciertas enfermedades que hoy día catalogamos como trastornos nerviosos o mentales, que nuestros psiquiatras diagnostican con seguridad, eran atribuidos por la plebe a «posesiones» o intervenciones de «misteriosas potencias» [27].

Jesús jamás efectúa curaciones para elevar hacia la fe. Se opone a sus contemporáneos que esperan sobre todo un «signo», un milagro espectacular con el que se manifieste de forma innegable la intervención divina: las expulsiones

de demonios o incluso las resurrecciones son insuficientes, pues los exorcistas o los magos pueden hacerlo. ¡Dios tenía que manifestarse de manera mucho más visible y evidente!

A un pueblo que quiere exigir una prueba a su Dios, Jesús responde con un no rotundo: «Habiéndose reunido la gente, comenzó a decir: "Esta generación es una generación malvada: busca una señal"» (Lc. XI, 29). «Generación malvada» dice Lucas. Mateo precisa «malvada y adúltera». Para la mentalidad de los judíos ese adulterio es la idolatría. Jeremías ve a Israel idólatra como a una mujer «que ha cometido el adulterio con la piedra y el leño» (III, 8-9). Exigir un «signo» es ser idólatra, es reducir a Dios a una manifestación; pretender hoy que los milagros de Jesús son una prueba absoluta de Jesús es caer en la misma idolatría.

Jesús rehúsa este «signo» y sufre por la disposición del espíritu con que se enfrenta. Por ejemplo, cuando los fariseos vienen a verlo y le piden un signo del cielo, «gime» en lo más íntimo de su ser y responde: «¿Por qué esta generación pide una señal?» Y afirma solemnemente: «Yo os lo aseguro (amén), no se dará a esta generación ninguna señal» (Mc. VIII, 11-12).

A Dios no se le puede poner entre la espada y la pared. Dios es libre. Y libre es también el hombre para reconocer libremente a Dios, y no tener que reconocerlo por la fuerza. Jesús rechaza la categoría de mago que el hombre atribuye a Dios y por la que, en realidad, domina a Dios. Se niega a prometer prodigios como la división de las aguas del Jordán que dejaba paso libre (como antaño en el mar Rojo) y que el celote Teudas anunciaba a sus partidarios, o como las catástrofes siderales que profetizaban los apocalipsis.

Las curaciones de Jesús jamás son causa de la fe, sino su consecuencia. Jesús no tiene nada que ver con las artimañas de un mago o de un curandero de oficio. Sus «milagros» (poderes) le son como impuestos desde el exterior, de su ser emana una fuerza que no brota más que cuando se demuestra que se cree en su persona. Por esto en Nazaret, Jesús, renegado y rechazado por sus compatriotas, «no puede hacer ningún milagro, a excepción de unos pocos enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos» (Mc. VI, 5).

Incidimos de nuevo en la actitud fundamental que Jesús exige a sus interlocutores: un corazón y una confianza de niño. El que cree en Jesús puede hacer brotar de él una fuerza extraordinaria, palabras que transforman la vida entera, una curación del corazón o del cuerpo: «¡Todo es posible para quien cree!» (Mc. IX, 23) dice Jesús al padre de un niño enfermo. Un padre que se muestra del todo escéptico —confesará su desconfianza y pedirá a Jesús que acuda en su ayuda y aumente su fe—; harto sabe el buen hombre que considera todavía a Jesús como a un simple curandero humano y en quien a duras penas reconoce el «poder» de Dios en acción.



La curación del paralítico

Jesús, por consiguiente, nada puede hacer si primero no comprueba en su interlocutor una fe real en el poder de Dios, y así cuando encuentra una fe semejante en el enfermo o en sus allegados entonces brota de él un poder nacido del poder de Dios y barre todos los obstáculos. Todos los obstáculos: no sólo los cuerpos raquíticos, sino los corazones enclenques. Y en estos casos nos produce un tremendo desconcierto. La prueba mejor es la historia de aquel hombre paralítico conducido hasta Jesús por cuatro de sus amigos, que no consiguen llegar hasta él a causa del gentío que cierra la entrada de la casa; entonces suben a la terraza, abren un boquete en el techo de la habitación [28] donde se halla Jesús, y por él bajan el camastro con el paralítico. «Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados"» (Mc. II, 5). Lo que importa es la reacción inmediata de Jesús frente a la fe de aquellas gentes: una mirada que penetra hasta lo más profundo del corazón de aquel hombre, corazón tal vez crispado en justo inconformismo por su enfermedad; esa mirada procede del Padre y exige a aquel hombre que su rebelde inconformidad dé paso al amor.

Para los espectadores, esta actitud resulta inaudita. Por esto algunos piensan inmediatamente: «¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados, sino sólo Dios?» (Mc. II, 7). Antaño, un profeta, Natán, dijo a David que le era perdonado su pecado, pero con ello no hacía más que transmitirle una palabra de parte de Dios. En Qumrán, cuando se habla de remisión de los pecados, se trata siempre de los pecados del pueblo de Israel. El bautismo conferido por Juan era una ceremonia de grupo. Ahora bien, aquí Jesús perdona los pecados a un hombre solo, y sobre todo lo hace, no como quien transmite un mensaje, sino por propia autoridad: su mirada sobre este hombre la identifica Jesús con la mirada misma de Dios.

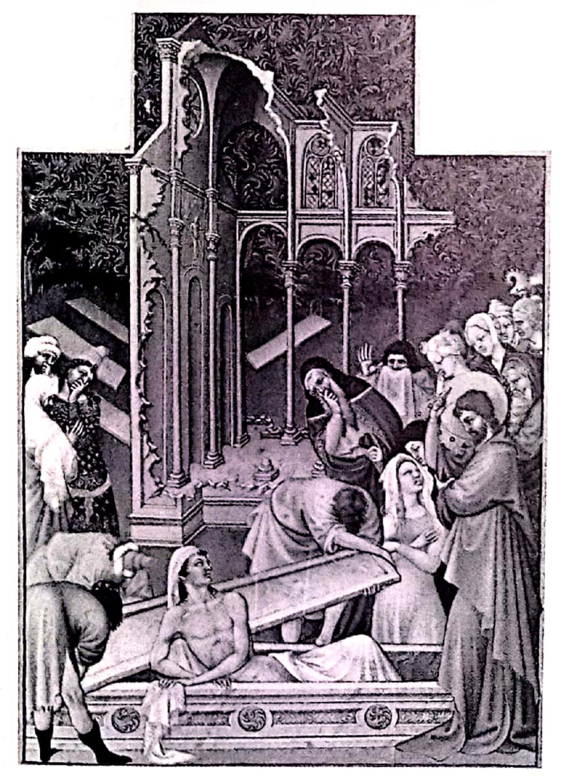
Jesús sabe perfectamente que algunos de sus oyentes —su afirmación es pública— sólo pueden sacar la conclusión de que blasfema. Gravísima acusación que supone normalmente la muerte. Lo más difícil no era, para Jesús, curar a este hombre, sino tener la audacia de revelar el «poder» que tenía, el poder mismo de Dios, capaz de resucitar un corazón.

Ese Dios, que pretende transformar los corazones, Jesús tiene empeño en manifestárselo a sus interlocutores. Las creencias y supersticiones de su época han constituido para él un obstáculo difícil de salvar. Lo que parecía la cosa más natural del mundo a sus contemporáneos eran precisamente los milagros, las señales extraordinarias, sorprendentes, los actos de poder, lo maravilloso; el pueblo se embebía de todo ello, los relatos que los Evangelios nos dan de los milagros pertenecen a la realidad de la vida diaria. ¿Que llenaban de entusiasmo a la muchedumbre? Es natural, como hoy se entusiasma la muchedumbre por una hazaña prodigiosa, ya sea en el ámbito del deporte o en el de la conquista del espacio.

Jesús no manifiesta desprecio alguno por las supersticiones, como ocurre en Bezatá. En este pequeño valle, al pie del Templo, había unas piscinas donde se recogía el agua de lluvia, destinada, sin duda, a usos litúrgicos. Se trataba de un culto antiquísimo, rendido a dioses taumaturgos semitas que más tarde habían sido sustituidos por dioses helenísticos (Esculapio entre ellos); en Bezatá se daban, pues, cita numerosos «enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando la agitación del agua» (Jn. V, 3), señal de que el agua tenía en esas condiciones virtudes para obrar curaciones. Jesús pasa por Bezatá y no se burla de esta espera; es más, se interesa particularmente por un viejo paralítico que no tiene a nadie para sumergirlo en el agua cuando se agita y lo cura en día de sábado, excitando con ello la cólera y provocando el escándalo entre los fariseos. Jesús responde que él mismo y su padre trabajan sin cesar, están siempre en activo para hacer pasar de la muerte a la vida (Jn. V, 17, 24), y se da a sí mismo el título de «salvador», atribuido de grado al dios curandero; él es el único curandero que proporciona la verdadera salvación al hombre[29].

Jesús se niega a realizar todo un montaje de señales y prodigios: le tienen sin cuidado las proezas. Pero cuando tropieza con la miseria humana se conmueve, se percata de que es algo que le concierne y que puede remediar. No precisamente proponiendo un programa económico revolucionario o un extraordinario descubrimiento científico. No es ese su papel, hay otros que han de desempeñar esa función, genios o humildes artesanos de justicia y de paz. Su mensaje consiste en «transformar la vida», proporcionar con su vida la vida misma de Dios, y probar que Dios se ha vinculado a la humanidad. Si, en Jesús, Dios se ha insertado en plena humanidad, comprensible es que de ese Jesús broten, en ciertos momentos, fuerzas que pongan en evidencia lo que él es; fuerzas que sin trastocar la trama de los acontecimientos y el juego de las realidades naturales se injerten en pleno corazón de éstos. Como una vida que se injerta en otra vida sin dejar de ser lo que es. Como un gran amor que transforma a una persona sin que deje ella de ser lo que es, aunque obligándola a superarse.

POL DE LIMBOURG. *La resurrección de Lázaro*



En Jesús, a ojos vista, se advierte un no sé qué de pasivo en el terreno de los signos: se diría que es como una simple realidad, resultante por un lado del «poder» de Dios y por otro de la fe de la persona. No obra más que movido por estas dos fuerzas unidas: la fuerza de Dios y el reconocimiento interior, por una persona o un grupo, de esa fuerza de Dios. Se presenta como una especie de relámpago que brota del encuentro de dos libertades: la soberana libertad de Dios a quien no se le impone señal alguna y la libertad del hombre que, sin coacción ninguna por parte de Dios, acepta de principio a Dios por lo que es. En este sentido, el acto de fe es el acto más libre que existe, el menos sometido al determinismo.

De esta forma, la libertad de Dios y la del hombre quedan así salvaguardadas por completo. La prueba más clara es que frente a las curaciones unos testigos creen y otros no. E incluso, antes del desenlace, unos manifiestan expresamente su fe y otros su desconfianza. Así, cuando Jesús, ante el cadáver de su amigo Lázaro es incapaz de contener las lágrimas, unos se sienten tocados y conmovidos por la profundidad de tal afecto y presienten que Jesús va a hacer algo; otros, en cambio, dicen: «Este, que abrió los ojos del ciego, ¿no podía haber hecho que ese hombre no muriera?» (Jn. XI, 37). Dios podría haber evitado que se produjera un determinado mal en el mundo, y la objeción se dará siempre. Pero Jesús, en la realidad concreta, subraya hasta qué punto la fe es una opción libre. Aceptar que la existencia no carece de sentido; que el hombre no es un ser absurdo, perdido en un universo que nunca dejará de serle hostil, en desenfrenada carrera hacia un destino ciego; admitir que el hombre tiene algo que hacer en este mundo, y que en ese algo Dios está más fuertemente empeñado que el mismo hombre, que más de una vez pierde ánimos, desespera y deja caer los brazos, todo eso constituye una libertad de acción contra la que abundan apariencias y pruebas. Pero es libertad. Jesús no hace más que descubrir hasta qué punto lo es, aduce exactamente las razones necesarias para aceptarla, pero ni una más, para que no se convierta en una obligación.

Una angustiosa llamada a interpretar las señales de los tiempos

Por respeto a la libertad de todos, Jesús no quiere dar a entender «la señal de Dios» más que en «las señales de los tiempos». Esta complejidad de señales mantiene y favorece la libertad, pero los coetáneos de Jesús —y entre ellos los Doce— no han aprendido todavía a interpretar esta libertad. Jesús se lamenta: «Al atardecer decís: "Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego", y a la mañana: "Hoy habrá tormenta porque el cielo tiene un rojo sombrío". ¡O sea que sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis distinguir las señales de los tiempos!» (Mt. XVI, 2-3). Y a renglón seguido trata de adúltera a esa generación que reclama una señal precisa y no hace caso de señales de significación relativa que se le dan y que llevan en sí mismas verdad y libertad.

Jesús está como prisionero de esta libertad que quiere preservar a toda costa. ¿Qué puede hacer él si la gente no lo escucha? No quiere de manera alguna forzarla. Entonces, ¿qué le queda por hacer? Una sola cosa, tratar de prevenir. Jesús ha invitado constantemente a su pueblo ciego a que abra los ojos. Hay en sus llamadas acentos desgarradores como los de quien ama con locura sin que correspondan a su amor. «Vino Juan que ni comía ni bebía, y dicen: "Demonio tiene". Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: "Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores"» (Mt. XI, 18-19). Con la intención de que lo comprendan y buscando poner a la gente sobre aviso, Jesús echa mano de una imagen a primera vista oscura, pero sumamente evocadora para sus oyentes: «Pero, ¿con quién compararé a esta generación? Se parece a los chiquillos que, sentados en las plazas, se gritan unos a otros diciendo:

> Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado, os hemos entonado endechas, y no os habéis lamentado (Mt XI, 16-17).

Todo comienza por la injuria lanzada contra Jesús de ser un «comilón y un borracho»; la injuria está sacada de un texto del Deuteronomio. Vemos en él unos padres que tienen «un hijo rebelde y díscolo que no escucha la voz de su padre ni la voz de su madre, y que castigado por ellos no por eso los escucha» (XXI, 18). ¿Qué hacen los padres? Lo llevan «afuera, a las puertas del lugar», de la ciudad, y dicen a los ancianos: «Este hijo nuestro es rebelde y díscolo y no nos escucha, es un libertino y un borracho.» Entonces todos sus conciudadanos lo apedrearán hasta que muera (XXI, 19-21). Llamar a Jesús «comilón, borracho» es ponerle el sambenito de «hijo rebelde» e indicar que merece la muerte fuera de los muros de la ciudad para que no la manche.

La respuesta de Jesús es incomprensible fuera del contexto palestino [30]. Los niños que nos pinta en su cuadro son unos niños que se han situado confortablemente como espectadores reservándose los papeles menos ingratos: tocar la flauta o entonar endechas, dejando para sus compañeros los papeles más fatigosos, como danzar y gritar lamentaciones. Los niños espectadores dan órdenes a los otros, pero los que han aceptado los peores papeles no se dejan mandar. Y, cosa paradójica, son precisamente los muchachos sentados quienes empiezan a lanzar injurias contra los que trabajan. Vosotros sois, afirma Jesús,



PIETER BRUEGHEL. *La parábola de los ciegos*

como esos muchachos despiadados que injurian a sus compañeros: sólo sabéis dar órdenes y criticar. Decís que Juan es un loco porque ayuna y le ordenáis que sepa vivir un poco mejor. De mí decís que soy un vividor y que me ponga a ayunar.

Jesús propone a sus interlocutores que observen las realidades de la situación presente de forma que descubran en ella las señales de que el Reino está cerca de su manifestación: «¡Hipócritas! Sabéis explorar el aspecto del cielo y de la tierra, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo?» (Lc. XII, 56). Bien a la vista están los acontecimientos que anuncian el Reino: ¿Cómo es, pues, que todas estas gentes no los ven? ¿Por qué no son como el águila que, con sus penetrantes ojos, avizora su alimento por muy lejos que se encuentre? Jesús cita un pasaje del libro de Job:

> Pone (el águila) en la roca su mansión nocturna en un picacho su guarida inexpugnable. Su presa acecha desde allí, desde lejos la divisan sus ojos. Alimenta de sangre a sus polluelos, donde hay muertos, allí está. (Job XXXIX, 28-30).

«¡Donde esté el cadáver, allí se juntarán los buitres!» (Mt. XXIV, 28). Apremiante invitación dirigida a los judíos: ¿es que no veis?

La imagen de la ceguera vuelve a sus labios constantemente. Estar ciego es estar endurecido: «La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo está malo, todo tu cuerpo estará a oscuras. Y si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡qué oscuridad habrá!» (Mt. VI, 22-23). Recomendación apremiante: «Mira, pues, que la luz que hay en ti no sea oscuridad» (Lc. XI, 35). Otra imagen semejante: la de la noche que se aproxima —la noche se echa de repente en Oriente—. Que el viajero tenga cuidado para no dejarse sorprender por ella: «el que camina en las tinieblas, no sabe a dónde va» (Jn. XII, 35).

Jesús sabe que es imposible conciliar el Reino con cualquier otra cosa; no hay más que el amor o el dinero y hay que escoger entre estos dos amos. Sabe que viene a traer, con su presencia, la espada, la descriminación decisiva y que viene a «traer fuego sobre la tierra» (Lc. XII, 49). Ya lo había anunciado Juan Bautista: «Yo os bautizo en agua para conversión, pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo y no merezco llevarle las sandalias. El os bautizará en el Espíritu y en el Fuego» (Mt. III, 11). Si Israel es como un árbol improductivo no hay más que arrancarlo y «echarlo al fuego» (Mt. VII, 19).

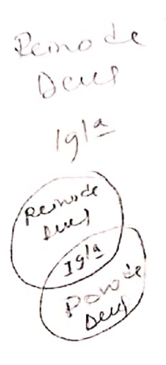
Vemos a Jesús acuciado por la falta de tiempo. Entonces grita su decepción, reprende: «Entonces se puso a maldecir a las ciudades en que había realizado la mayor parte de sus milagros, porque no se habían convertido:

»"¡Ay de ti, Corazeín! ¡Ay de ti, Betsaida!" Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que con saco y ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Cafarnaum, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el infierno te hundirás! Porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que se han hecho en ti, aún subsistiría el día de hoy. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti» (Mt. XI, 20-24).

La decepción de Jesús y su cólera no están provocadas por un fracaso ante la opinión pública; se sigue hablando mucho de él y arrastra las muchedumbres hasta el punto de inquietar al mismo Herodes. Le hubiera sido muy fácil, a condición de hacer un par de concesiones al mesianismo popular, convertirse en jefe de un movimiento político. En ese caso, ¿a qué se deben semejantes invectivas? Lo que existe, precisamente, es un malentendido. Lo consideran como taumaturgo, como orador de palabra persuasiva. Algunos, como Herodes, dicen de él: «Juan el Bautista ha resucitado de entre los muertos y por eso actúan en él (Jesús) fuerzas milagrosas» (Mc. VI, 14). Otros dicen: «Es Elías.» Otros: «Es un profeta» (Mc. VI, 15)



El mar Muerto



Imágenes y comparaciones

En medio de esta crisis en que toman a Jesús por lo que no es, él intenta hacerse comprender y que la gente entienda lo que es el Reino. Al no conseguirlo con un lenguaje directo echa mano de otro lenguaje, indirecto, la parábola, es decir la comparación (en arameo *mathla,* el enigma). Por esto, los Evangelios nos han transmitido una serie de comparaciones y de imágenes en las que se entrevé, como tela de fondo, toda la vida diaria de Palestina, ¡hasta sus mismos paisajes! Son cuadros vivos y concretos en los que abundan las pinceladas más auténticas y no es de extrañar si se tiene en cuenta que las imágenes afectan con más intensidad a la memoria que las mismas ideas, aunque sean claras y de contornos bien definidos. Y aunque no tenemos a nuestra disposición precisamente ningún filme de la vida de «Jesús en Palestina», este mosaico de imágenes y comparaciones constituye un verdadero documental.

Esta es la primera comprobación que salta a la vista: la enseñanza por medio de imágenes la ofrece Jesús al aire libre, en las risueñas laderas que se asoman al lago, en forma de pequeño anfiteatro. Jesús se encuentra a bordo de una barca, sentado, es decir en actitud de maestro que enseña. Otras veces, yendo de camino, se entabla una especie de discusión espontánea entre Jesús y sus acompañantes. En estos casos, extrae con frecuencia sus comparaciones de los paisajes del contorno y de la vida de las estaciones.

¿Ha elegido deliberadamente Jesús los lugares en que divulga sus enseñanzas? Es difícil decirlo. En cualquier caso, ¿no se ha visto obligado, forzado a ello, al verse excluido de las sinagogas? ¿Dónde hallar un lugar donde proclamar el Reino, si no es al aire libre? Ahora bien, los lugares tienen importancia e imprimen a menudo un cierto tono, un estilo a sus palabras. Fuera de la sinagoga, Jesús no tiene a su disposición los rollos de la Escritura y no puede por lo tanto comentarlos. Sus enseñanzas a través de imágenes, por consiguiente, han brotado espontáneamente de esta coyuntura que le ha llevado a enseñar sin partir de un determinado texto.

¿Se da, por las mismas circunstancias, un cambio en la composición del auditorio? Pues, sí. Las mujeres y los niños no eran jamás admitidos en la sinagoga; aquí, en cambio, los vemos. Y lo mismo los extranjeros o las gentes de dudosa profesión como los recaudadores de impuestos. Dos cosas hay ciertas: este público es mucho más un público de gente pobre y sencilla que el de la sinagoga, y la forma de enseñar de Jesús mucho más popular.

Las imágenes y comparaciones, estudiadas en sí mismas, evidencian —tan conformes están con la vida cotidiana— que no han sido inventadas, sino que corresponden cada vez a una situación precisa, a una circunstancia concreta. Para comprender la psicología de Jesús es de capital importancia verlo reaccionar frente a cada acontecimiento.

El acontecimiento es con frecuencia imprevisto y Jesús debe responder sobre la marcha. Se descubre un estilo un tanto agresivo en esas imágenes. Jesús se encuentra cada vez más en una situación de malentendido, conflictiva; sus imágenes son, entonces, armas de combate, defensivas y ofensivas a la vez.

En un combate, lo que cuenta es el golpe certero. Por lo tanto, al exponer esas imágenes y comparaciones lo que interesa más es el toque más sobresaliente. En la interpretación de estos cuadros rebosantes de vida lo realmente difícil es analizar sus detalles, uno por uno, para extraer lo esencial. Sólo existe una manera de captar con exactitud el significado de estos cuadros: dejarse influir por el impacto que produce el conjunto, en el punto preciso en que Jesús quiere llegar a sus oyentes. Son como las fábulas de La Fontaine. No sirve analizar cada palabra por separado, se debe captar el dinamismo global.

El humor es tal vez una de las disposiciones de espíritu que nos puede permitir comprender mejor estos cuadros o estas fábulas poéticas. Se ve en el humor una especie de distanciamiento respecto al objeto, y esta postura de distancia, lejos de ser una reacción de defensa o una voluntad de sometimiento, es una forma de ver mucho más allá del dato inmediato. Ver un aspecto serio en una situación jocosa y divertida y a la inversa: eso es el humor. Una dimensión nueva emerge de un dato que a primera vista parece caer por su propio peso. El humor hace surgir un punto de vista insospechado en determinada situación, el humor manifiesta una secreta connivencia con su objeto, una profunda simpatía, crea un espacio de libertad en el que pueden

los presentes desenvolverse y encontrar sentido y alegría. ¡Quién no ve que el humor expresa en quien se sirve de él un real dominio del espíritu, una «sabiduría» amasada de larga experiencia, una ternura hacia lo que es el hombre y la condición humana!

¿Quién reconocerá la ternura de Dios?

Jesús no se cansa de hablar de la bondad de su Padre, de su corazón amplio y generoso. Quiere que arraigue esta certeza en el espíritu y la vida de sus oyentes. La mayoría de historias que cuenta bajo la forma de imágenes y de enigmas se refieren a la bondad del Padre.

Para demostrarla utiliza a veces relatos «negativos», es decir, fábulas que prueban que si un hombre no del todo bueno responde al fin a la petición de otro, con cuánta mayor razón no va a responder Dios, que es todo bondad, a las necesidades de los suyos.

La historia, por ejemplo, de un juez venal y sin escrúpulos (Lc. XVIII, 2-8):

> Había un juez en una ciudad que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. Había en aquella ciudad una viuda que, acudiendo a él, le dijo: «¡Hazme justicia contra mi adversario!» Durante mucho tiempo no quiso, pero después se dijo a sí mismo: «Aunque no temo a Dios ni respeto a los hombres, como esta viuda me causa molestias le voy a hacer justicia para que no venga contínuamente a importunarme».
> Dijo, pues, el Señor: Oíd lo que dice el juez injusto; y Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les va a hacer esperar? Os digo que les hará justicia pronto. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará la fe sobre la tierra?

El juez y la viuda son personajes tradicionales en los escritos proféticos:

> Cada cual ama el soborno y va tras los regalos. Al huérfano no hacen justicia, y el pleito de la viuda no llega hasta ellos. (Isaías I, 23)[31].

Se trata en la historia de Jesús de un asunto de dinero, porque la viuda va a quejarse, no ante un tribunal, sino ante un solo juez. La viuda es pobre y no puede dar al juez una «gratificación»; es el tipo exacto de las gentes abandonadas y sin defensa, no tienen otra arma que la testarudez y a fe que la utiliza a fondo. Su machaconería logra al fin lo que pretende.

El personaje central del relato no es la viuda, sino el juez. Y es Jesús quien pide a sus oyentes que apliquen la fábula a Dios: ahí tenéis a ese hombre sin escrúpulos. A pesar de su falta total de honradez, su cinismo ayuda

a esta mujer en su desgracia, sólo a causa de su perseverancia. Con mucha mayor razón actuará Dios en favor de los pobres y los elegidos. Sus necesidades le tocan directamente el corazón, ¿cómo los podría abandonar?

¿Pueden los discípulos escuchar con corazón sereno el anuncio de todas las dificultades que les esperan: injurias, denuncias, interrogatorios, expulsiones, martirios? Se preguntan angustiados si van a poder aguantar. Jesús los invita a no dudar jamás de la bondad de Dios que está con ellos y que quiere ayudarlos.

Algo parecido ocurre en la historia del amigo a quien van a molestar a medianoche (Lc XI, 5-8).

> Si uno de vosotros tiene un amigo y, acudiendo a él a medianoche, le dice: Amigo, préstame tres panes porque ha llegado de viaje un amigo mío y no tengo qué ofrecerle, y aquél desde dentro le responde: «No me molestes, la puerta ya está cerrada y mis hijos y yo estamos acostados; no puedo levantarme a dártelos», os aseguro que, si no se levanta a dárselos por ser su amigo, al menos se levantará por su importunidad y le dará cuanto necesite.

En un pueblo palestino no hay panadería y cada día, muy de mañana, el ama de casa cuece el pan necesario para la familia, pero en el pueblo se sabe quién tiene pan todavía por la tarde. La gente se acuesta pronto en Oriente y tan solo queda encendida la tenue luz de una lámpara de aceite. Abrir la puerta constituye una hazaña: hay que retirar una viga o una barra de hierro introducida por unas anillas y no puede hacerse sin mucho ruido que despierta a todo el mundo.

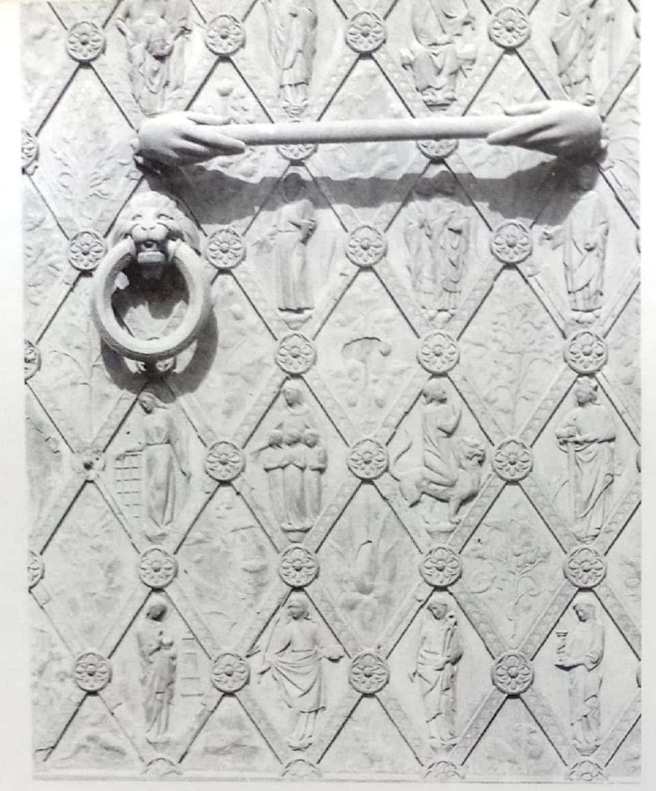
Y no obstante, hay que levantarse. La hospitalidad es sagrada; imposible negar semejante favor. El amigo es molestado en lo más profundo del sueño pero responde; si no de buena gana, al menos por obligación, porque no hay manera de negarse.

Con cuánta mayor razón responderá Dios que escucha, atiende y ayuda a todos los que están necesitados: «Todo el que pide recibe; y el que busca, halla; y a quien llama, se le abre» (Lc XI, 10).

Y Jesús prosigue con esta otra comparación, tanto más cuanto que se dirige a los fariseos (Lc XI, 11-13):

> ¿Qué padre hay entre vosotros que, si su hijo le pide pan, le da una piedra; o, si un pescado, en lugar de un pescado le da una culebra; o, si pide un huevo, le da un escorpión? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre del cielo dará el Espíritu Santo a los que se lo pidan!

El escepticismo práctico de los fariseos, que no creen en la bondad de Dios, pues se escandalizan porque Jesús anuncia el Evangelio a los despreciados, hiere



Detalle de la puerta central de la catedral de Estrasburgo

profundamente a Jesús: es a su Padre a quien se ignora, a cuyo honor se atenta. Frente a esos fariseos que, sin lugar a dudas, buscan a Dios y viven intensamente su religión, frente a esos hombres que se enfurecen contra el Evangelio porque les parece que el mismo se está echando a los puercos, la respuesta de Jesús es siempre la misma: ¿por qué no queréis admitir que Dios es bueno y que lo es precisamente por eso?

Dios se complace en perdonar deudas, en olvidar lo pasado. Basta un impulso del corazón para que toda una vida pueda volver a empezar a partir de cero, virgen, nueva, con amplios horizontes. Pero, por otro lado el que tiene fuertes deudas y a quien se le perdona todo, ¿no es normal que quede mucho más agradecido a su acreedor que aquel que estima habérsele perdonado poco? La historia del acreedor y de sus deudores insolventes expone ambas actitudes. Pero esta historia la cuenta Jesús a Simón un fariseo que le había invitado a comer en su casa (Lc VII, 41-43):

> Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?» Respondió Simón: «Supongo que aquél a quien perdonó más».
> (Jesús) le dijo: «Has juzgado bien.»

Para entender esta historia es necesario explicar los hechos que han impulsado a Jesús a contarla. Pues bien, Simón, un fariseo, ha tenido la deferencia de invitar a Jesús a su mesa, sin duda después de alguna predicación que le ha impresionado; lo considera un verdadero profeta. Jesús llega y «se recuesta»; no se trata por lo tanto de una comida ordinaria en la que está sentado, sino de un banquete [33]. Escuchemos el relato de Lucas (VII, 37-39):

> Había en la ciudad una mujer pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, tomó un frasco de alabastro con perfume y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba los pies y lo ungía con perfume.
> Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora».

En este momento, Jesús, que adivina el pensamiento de Simón, le cuenta la historia del acreedor y de los deudores insolventes. La mujer es una conocida prostituta. Llega y, de buenas a primeras, permanece detrás llorando; ¿por qué llora? No se nos dice nada. Luego se acerca y sus lágrimas corren sobre los pies de Jesús. Atemorizada de haber mojado a Jesús con sus lágrimas, ya no sabe lo que se hace; se quita el velo y se suelta los cabellos, cuando quitarse el tocado de la cabeza ante los hombres es el supremo deshonor para una mujer; con sus cabellos seca sus lágrimas en los pies de Jesús. Después, le llena de besos los pies, señal de la más humilde gratitud: un hombre acusado de homicidio y absuelto besaba los pies del juez al que debía la vida. Por fin, abre su perfume y unge con él los pies del Maestro: este gesto pensaba realizarlo ella cuando llegara donde estaba Simón, pero lo que no había previsto era dejar correr sus lágrimas sobre los pies de Jesús y deshacerse la cabellera para enjuagárselos.

Jesús, por su parte, se percata de los tres actos de la mujer y los compara con los que Simón había omitido con su huésped, demostrando así, punto por punto, que esta mujer, sí, una mujer y además prostituta, es más que Simón, un hombre y fariseo (Lc VII, 44-46):

> ¿Ves a esta mujer? Al entrar en tu casa, no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con aceite, ella ha ungido mis pies con perfume.

Jesús, lejos de rechazar los gestos de la mujer, los acepta como muestras de infinita gratitud. El hebreo, el arameo no tienen un término para decir «dar las gracias [34]» y tienen que echar mano de otras expresiones: «¿Quién de



La Magdalena penitente

ellos le amará más?», dice Jesús de los dos deudores. «Quedan perdonados sus muchos pecados, porque muestra mucho amor» (Lc VII, 47) significa que esta mujer sabe que ha sido perdonada y que por eso se siente ella infinitamente agradecida. Sólo aquellos que conocen la amplitud de su deuda pueden medir lo que significa la bondad. Esta mujer, cualquiera que haya sido su vida, ha descubierto la inmensa bondad de Dios. Lo que en ella descubre Jesús es precisamente que ella ve, que reconoce la bondad de Dios, que esta bondad la ha impresionado hasta hacerla estallar en sollozos y romperle el corazón; se encuentra como perdida, llena de reconocimiento y amor.

Gratuidad de ese perfume carísimo, allí derramado, gratuidad radical de esta mujer, signo de radical gratitud. «Tu fe te ha salvado —dijo Jesús a la mujer—, vete en paz» (Lc VII, 50). Nació su fe cuando supo distinguir que por encima de todos sus encantos que la hacían atractiva, era amada por un Dios todo ternura y que el amor con que la amaban la liberaba de sí misma, la desligaba, daba libertad a su corazón, y reconoce en ese Jesús al que le ha comunicado el mensaje de que Dios es pobre y se halla desarmado porque ama. Y este mensaje, esta realidad, han surgido ante sus ojos de un solo golpe como la aurora de un día totalmente nuevo, como el alborear de una pequeña y humilde esperanza. Jesús es, para ella, el signo de la paz de Dios, el rostro de la ternura de Dios.

Pan y vino: el amor y la muerte

El pan, los sembradores y el «segador del eterno verano»

Lucas, Marcos y Mateo cuentan la historia de un sembrador y la acompañan de una explicación. Vamos a leerla tal cual es (Mc IV, 3-9):

> Una vez salió un sembrador a sembrar. Y sucedió que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; vinieron las aves y se la comieron. Otra parte cayó en pedregal, donde no tenía mucha tierra, y brotó en seguida por no tener hondura la tierra; pero cuando salió el sol se agostó y, por no tener raíz, se secó. Otra parte cayó entre abrojos; crecieron los abrojos y la ahogaron, y no dió fruto. Otras partes cayeron en tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dieron fruto; unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento.

Dos momentos diferentes se distinguen en este relato: por un lado, ampliamente expuesta, la época de la siembra; por otro, muy breve, la época del rendimiento. Entre ambas ha transcurrido un tiempo bastante largo.

La siembra es una comparación frecuentemente utilizada en la Biblia que explica, a través de la transformación continua de la naturaleza, el proceso de los designios de Dios sobre el hombre y la humanidad. ¿Existe un mismo «Dios-Sembrador» a lo largo de toda la Biblia? Se presenta a Dios como sembrador bajo dos aspectos diferentes. El primero explica el acto de la creación: Dios concede a la tierra producir una vegetación capaz de reproducirse, «árbol que da fruto de semilla» (Gn. I, 29). En el segundo aspecto se trata, en lugar de un acto inicial, de una promesa, de algo que ha de ocurrir; Dios se dará, sembrará para sí un pueblo nuevo:

> Yo lo sembraré para mí en esta tierra, amaré a «No-hay-compasión». y diré a «No-mi-pueblo»: Tú «Mi Pueblo», y él dirá: «Mi Dios» (Oseas II, 25).

Quinientos años antes de Cristo, un profeta, Zacarías, presenta el Mesías como el Germen enviado por Dios al encuentro de la tierra: «He aquí que yo voy a traer a mi siervo 'Germen'» (III, 8; VI, 12). E Isaías hablará igualmente del Germen de Yahvéh (IV, 2).

Nos encontramos ya en el segundo aspecto: cuando «Dios-Sembrador» sale a sembrar significa que se han cumplido los tiempos, que el Germen ha sido sembrado en tierra. Jesús anuncia, por lo tanto, en primer lugar, por



Muelas de molino de lava negra, de la época de Cristo

medio de esta historia, que ha tenido lugar el encuentro entre el Germen y la tierra, que ya no es el momento de estar al acecho de las señales precursoras del Reino, porque ya está ahí.

El rendimiento es el segundo momento de la historia. No basta sembrar la semilla para que crezca, necesita encontrar buena tierra. El Reino ya está ahí, es verdad, pero al mismo tiempo todavía no está presente: Dios ha hecho la siembra y no retirará su acto ni su cooperación. Pero no es posible detenerse y descansar en el entusiasmo que resulta de esta irrupción del Reino; no está presente más que en «germen» si no es recibido por la buena tierra. Los que escuchan a Jesús esperan del Mesías que implante el Reino de repente, inmediatamente, es decir, ante sus ojos: revolución temporal o teocracia temporal, según sean celotes o fariseos. Frente al comportamiento de Jesús que se niega a ser el vengador de Dios, y que, en vez de competir con el poder, se compromete con los pobres y los pecadores, la muchedumbre reacciona con opiniones encontradas. Y a esta muchedumbre variopinta es a la que Jesús se dirige: en ella, algunos son una tierra semejantes a la del camino, apelmazada y no removida como la buena tierra de cultivo; otros son terreno pedregoso, corazones endurecidos; otros, por fin, una maraña de hierbajos, simples buenas intenciones que ahogan la buena semilla. Lo que vale es ser tierra buena, corazones que se dejan remover, conmover, cautivar.

Al mismo tiempo que a estas masas heterogéneas, Jesús se dirige a los Doce. Antes de que le formulen la objeción ¿por qué hay tanta gente que no lo acoge, cuando llega el Reino?, responde en el acto y sin ambages: no hay que echar la culpa al Reino, sino a la disposición de los corazones. La libertad, el «sí» o el «no» de las personas, ocupan lugar preferente. Dios no impone por la fuerza el Reino. Siempre hay un tiempo entre el «ahí está el Reino», y «el reino no está todavía implantado del todo», entre el encuentro de la semilla divina con la tierra, y el desenlace actual y universal del encuentro.

Pero lo principal de la historia sigue siendo el anuncio de que «ya está ahí», que el sembrador ha salido de siembra, que ha tenido lugar el acto único e irrepetible, la irrupción del sembrador para suscitar una nueva creación.

Jesús es el sembrador, pero al mismo tiempo segador. En cuanto hace acto de presencia, hace la siembra, pero también inicia la cosecha: el final de los tiempos ha comenzado ya, la esperanza se ha cumplido.

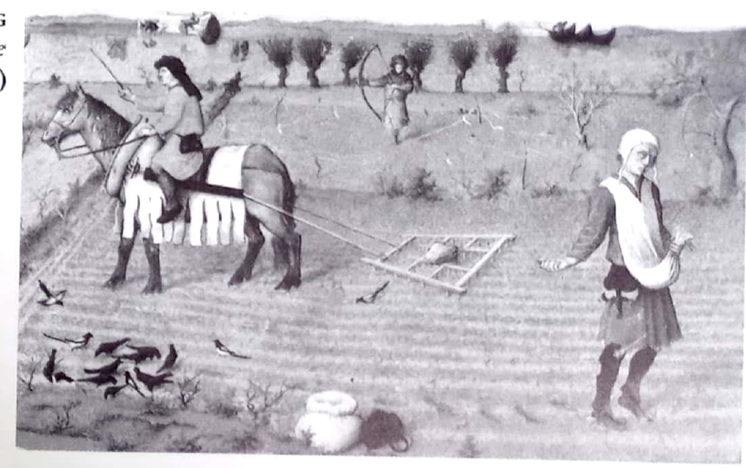
Esta tensión entre el «ya ahí» y el «todavía no» es la clave de la invitación de Jesús a toda la humanidad: la invita a que lo considere como el sembrador y como el dueño de la siega, es decir, que en él vea sin cesar el alfa y la omega, del que depende la iniciativa de la germinación y también de la siega, pero se trata, al mismo tiempo, en el lapso de tiempo encerrado entre su venida a Palestina y su vuelta al fin de los tiempos, de una invitación a trabajar con él para realizar poco a poco el Reino y hacerlo avanzar hacia el momento de la cosecha final.

En la Biblia, la siega tiene un significado preciso: designa el momento en que ha terminado la germinación y en el que el tiempo ha cumplido su tarea, puesto que ha llegado la época de la cosecha. «Ya está ahí, ya ha llegado.» ¿Y qué es lo que está presente? El Reino. «El verano está cerca», «el Reino de Dios está cerca». Lucas hace ambos términos equivalentes (XXI, 30-31). Y cuando Jesús contempla las muchedumbres, exclama: «¡Mucha es la mies y pocos los obreros! Rogad, pues, al Dueño de la mies que envíe obreros a su mies» (Mt IX, 37-38). «Los campos están ya amarillos para la siega» (Jn IV, 35). «Tiempo de siembra, tiempo de lágrimas; tiempo de cosecha, tiempo de alegría» (Sal, 126, 6).

> Se va, se va llorando, al llevar la semilla; mas se vuelve, se vuelve entre gritos de júbilo, al traer las gavillas.

Juan Bautista anuncia a Jesús como el que llega a cosechar: «recogerá su trigo en el granero» (Mt III, 12). Jesús mismo dice: «Siervo malo y perezoso, sabías que yo cosecho donde no sembré y recojo donde no esparcí» (Mt XXV, 26). Y cuando envía a sus discípulos en misión, no es para sembrar, sino para

POL DE LIMBOURG
Octubre
(*el sembrador*)





POL DE LIMBOURG
Julio (*el segador*)

cosechar: «Uno es el que siembra y otro el que siega; yo os he enviado a segar lo que vosotros no habéis trabajado» (Jn IV, 37-38).

Treinta, sesenta, cien: es una manera oriental de hablar para insistir en la excelente cosecha. Ahora bien, en el Antiguo Testamento como en los escritos rabínicos de la época de Jesús, los rendimientos enormes indican lo que ocurrirá cuando llegue el Reino: la plenitud de la cosecha. La época de la siembra había sido casi una cadena continua de fracasos, sin duda; pero cuando el Reino llegue —o llegará— ¡qué lejos quedarán ya todos los obstáculos! ¡La cosecha rebasará con creces todas las esperanzas!

En otra historia, donde también se habla de un sembrador, Jesús insiste esta vez, no ya sobre la irrupción del Reino (sembrar), sino sobre el acto del Reino (recoger la cosecha):

El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en tierra; duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, se le mete la hoz, porque ha llegado la siega. (Mc IV, 26-29).

«¡Ha llegado la siega!» Es el grito de júbilo. En la primera imagen se insistía sobre el penoso trabajo del sembrador; aquí, después de un tiempo de paciencia, sobre el trabajo gozoso y febril del segador. «Las eras se llenarán de trigo puro», dice el profeta Joel. «Meted la hoz, porque la mies está madura» (II, 24 y IV, 13).

Estos relatos reflejan ante todo la alegría de Jesús: se desborda su confianza en el Padre, el dueño de lo imposible, que triunfará de fracasos y lágrimas y proporcionará una ingente cosecha; la incertidumbre de la siembra no compromete la seguridad de la cosecha. Jesús da pruebas, también, de un cierto humor cuando apunta que hay un tiempo para todo, que algunos llegan en el momento oportuno, cuando se está terminando la faena, que algunos cosechan con alegría lo que otros han sembrado con lágrimas. Los primeros son los últimos. Pero que no les ocurra como al hermano mayor del pródigo, lleno de envidia por esta situación: lo importante es la alegría común por haber llegado el momento de la cosecha, porque la hora del Reino se ha presentado con la misma seguridad que la siega tras larga e interminable espera. Nada puede impedir que llegue la hora del Segador-Dios en persona. Jesús se estremece de alegría y júbilo porque, gracias a la iniciativa de Dios, esa hora está ya aquí.

Nos volvemos a encontrar aquí con el meollo de la predicación de Jesús: vivir con la confianza de un niño pequeño en Dios Padre. Con toda seguridad se puede contar con Dios; hasta confiar en él, mantener viva la esperanza, a despecho de cuanto pueda ocurrir. A cien leguas estamos, en este punto, de los consejos moralizadores. Y al mismo tiempo, a través de toda esa carga de confianza que Jesús derrocha, acude en ayuda de tantos oyentes suyos abrumados por las decepcionantes apariencias de su situación presente: pobres hombres en un país oprimido por el conquistador y removido por mil disturbios. Jesús acude en ayuda de una fe todavía temblorosa y frágil. No pide Dios sembradores que obtengan un éxito inmediato; aunque los sembradores sean desmañados y lancen torpemente el grano entre las espinas o en terrenos pedregosos, Dios se las apañará para hacer crecer a pesar de todo una estupenda cosecha. Y sobre todo, ya está ahí la cosecha: si se tiene confianza en Dios, se encontrará ya algo que segar porque el Reino se ha realizado ya en parte, está ya en marcha, en vías ya de abundante fruto.

Jesús, en lugar de responder de forma simplista a la expectación de sus oyentes, los coloca ante una situación que abarca dos realidades: el Reino está ya aquí, el Reino aún no ha llegado. No se puede uno decantar por una sola dirección; imposible decir simplemente que el Reino es la revolución «actual», o al contrario, que el Reino aún no ha llegado y que, por consiguiente, la transformación de este mundo no tiene nada que ver con él. Jesús desconcierta a unos y a otros: a los celotes que se obcecan en una rápida revolución y a los esenios que pretenden la total separación de cara al mundo. Indiscutiblemente, debe de resultar difícil seguir a Jesús por el angosto filo entre dos vertientes, la de fusión total con el mundo o la de su huída radical.

Al intentar una explicación más adecuada, Jesús echa mano de otra historia, siempre sobre el mismo tema de fondo, el tema del trigo, en esta Galilea, tierra de trigales, frente a los campos sembrados en las colinas. Es la parábola del buen grano y de la cizaña[35] (Mt XIII, 24-30):

El reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero mientras su gente dormía vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando brotó la hierba y echó luego espiga, apareció entonces también la cizaña. Los siervos del amo fueron a decirle: «Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?» Él les contestó: «Algún enemigo ha hecho esto». Dícenle los siervos: «¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla?». Díceles: «No, no sea que al recoger la cizaña arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y, al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero.

La cizaña venenosa *(Lolium temulentum)* es un hierbajo que, cuando empieza a crecer, se parece mucho al trigo velloso cultivado entonces en Palestina. Hay otro rasgo que demuestra la fina observación de Jesús a propósito de la realidad del cultivo: «atadla en gavillas para quemarla». No es trabajo superfluo porque en Palestina, donde escasean los bosques, hay poco para quemar; se secan las malas hierbas y se utilizan más tarde como combustible.

¿Cuál es el tema fundamental de esta historia? ¿La mala hierba? No. Se produce, es verdad, pero el sembrador no tiene culpa en que aparezca: se nombra, sin embargo, cierto «enemigo». Lo importante es la paciencia del amo, es decir Dios, y, por contraste, la impaciencia de los siervos. Impacientes como Santiago y Juan que, un día, quieren echar mano del rayo para destruir en el acto por el fuego a aquellos que no les han recibido. Jesús también tiene que reprenderlos duramente. Pretender que todo se realice en seguida es no tener el sentido del Reino. No se doblegan por la fuerza los corazones, porque es contrario al Reino. Dios da pruebas de una inmensa ternura y, por consiguien-

te, de una inagotable paciencia hacia todos los que se mantienen alejados de él. Jesús hace a los discípulos una advertencia bien clara: no por haber comprendido que el Reino está ya presente, vayan a ser intransigentes con todos los que no asienten o no lo aceptan de inmediato. Pedro, más tarde, mostrará haberlo comprendido cuando afirme: «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos suponen, sino que usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión» (2.ª carta de Pedro 3, 9).

El vino, la viña y los viñadores

Mientras dura el largo período intermedio que precede a la cosecha definitiva, Jesús sugiere un comportamiento como el de Dios: la paciencia. Y además la esperanza, como enseña la historia de la higuera (Lc XIII, 6-9):

> Un hombre tenía plantada una higuera en su viña, y fue a buscar fruto en ella y no encontró. Dijo, entonces, al viñador: «Ya hace tres años que vengo a buscar fruto en esta higuera, y no lo encuentro; córtala, ¿para qué va a cansar la tierra?» Pero él le respondió: «Señor, déjala por este año todavía y mientras tanto cavaré a su alrededor y echaré abono, por si da fruto en adelante; y si no da, la cortas.

Primero, algunas indicaciones que hacen al caso. En Palestina, en medio de algunos huertos crece la viña; cuando se planta un árbol se le deja primero crecer durante tres años; por esto, aquí, al cabo de tres años se piensa en cortarlo, cosa la más natural del mundo porque la higuera absorbe mucha substancia nutritiva en perjuicio del crecimiento de la viña. Echar estiércol: no se hace con la viña, mucho menos se hará con la higuera; es por lo tanto un procedimiento desacostumbrado que muestra hasta qué punto se desea no escatimar los esfuerzos con este árbol.

Pero lo realmente extraordinario es que la petición de aplazar el corte de la higuera venga del viñador, es decir, del que tiene a su cargo cuidar y proteger las vides, cuando tendría que ser el primero en querer la supresión de la higuera. Desconcertante actitud.

El relato pretende algo más que una simple demostración de la paciencia de Dios: hace intervenir a un «tercero» entre Dios y los pecadores, intervención que media entre el tiempo de la plantación y el de la recolección. Junto al tema del trigo bueno para el pan, nos enfrentamos al tema de la viña y el vino, y a una nueva tradición bíblica que Jesús recoge por su cuenta, definiéndose a sí mismo a través de ella como pan y vino del Reino nuevo. Mientras que el trigo apenas necesita cuidado y crece solo, la viña exige constante vigilancia y atención: ata a la tierra a quienes de ella se ocupan. Hay

una paradoja en esta viña, entre la fragilidad e inutilidad de su madera, los sarmientos estériles sólo sirven para el fuego (Jn XV, 6), y la sorprendente valía de su fruto, símbolo de la alegría del hombre: porque la viña tiene eso de misterioso, que puede alegrar el corazón del hombre (Ps 104, 15). Verdaderamente, la presencia de viñas fértiles es señal de la bendición de Dios. Nada hay más grave que despojar a alguien de su viña: lo mismo que el pecado de David fue arrebatarle a Urías su mujer, el pecado de Ajab consistió en despojar a Nabot de su viña (1 Reyes XXI, 1-24); el pecado de los ricos es privar a los pobres del fruto de su viña (Isaías III, 14).

El vino y la viña son siempre un símbolo cuando se trata de amor. El Cantar de los Cantares, en el que se repite sin cesar este símbolo, lo muestra tal vez mejor que cualquier otro libro:

> (*La esposa*) Mejores son que el vino tus amores... evocaremos tus amores más que el vino; ¡con qué razón eres amado! (1, 2 y 4). «Me ha llevado a la bodega y su pendón que enarbola sobre mí es amor» (2, 4).
>
> (*El esposo*) Tu ombligo es un ánfora redonda, donde no falta vino de mixtura... Tu talle se parece a la palmera, tus pechos, a los racimos ¡Sean tus pechos como racimos de uva!, el perfume de tu aliento como el de manzanas, tu paladar como vino generoso, que va derecho al Amado. (7, 8, 9 y 10).

Los profetas hablarán de Israel como de la viña de Dios. Israel, viña de Dios, es esposa del mismo Dios, y la viña no ha de dar gracias por su fecundidad más que a Dios (Oseas X, 1) Dios ama a su viña, en ella pone su ilusión. Pero los profetas muestran sin cesar la decepción de Dios: Israel es una viña ingrata e infiel. Dios ha hecho todo lo posible por ella y ella le responde con sus malos frutos. Todos los profetas acaban sacando como conclusión el castigo de la esposa. Así, Isaías (V, 1-6):

> «Una viña tenía mi amigo en un fértil otero La cavó y despedregó, y la plantó de cepa exquisita. Edificó una torre en medio de ella, y además excavó en ella un lagar. Y esperó que diese uvas, pero dió agraces... ¿Qué más se puede hacer ya a mi viña, que no se lo haya hecho yo? Yo esperaba que me diese uvas. ¿Por qué ha dado agraces? Ahora, pues, voy a haceros saber, lo que hago yo a mi viña: quitar su seto, y será quemada; desportillar su cerca, y será pisoteada. Haré de ella un erial, que ni se pode ni se escarde, crecera la zarza y el espino, y a las nubes prohibiré llover sobre ella».

En contraste con este afán de venganza, el viñador que tales cuidados ha prodigado a su viña se convierte en intercesor de la higuera. ¡Con cuánta más razón intercederá por su viña si no produce el fruto que de ella se esperaba!

Y este «Jesús Viñador» es el perfecto intercesor, pues él es precisamente la viña fecunda injertada en la viña estéril, el nuevo Israel plantado por el Padre, rodeado de cuidados, portador de abundante fruto. Porque sólo el Padre planta y poda: «Toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz» (Mt xv, 13). «Yo soy la vid verdadera y mi Padre el viñador. Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé más fruto» (Jn xv, 1-2).

En adelante, sólo en Jesús, sólo a través de él, pueden los hombres dar fruto divino, producir el vino del Reino:

> «Permaneced en mí como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí como yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada. Si alguno no permanece en mí, es arrojado fuera como el sarmiento, y se seca; luego los recogen y los echan al fuego y arden» (Jn xv, 4-6).

Jesús debió narrar la parábola de los viñadores homicidas hacia el final de su vida (Mt xxi, 33-41):

> «Era un propietario que plantó una viña, la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar y edificó una torre; la arrendó a unos labradores y se marchó lejos. Cuando llegó el tiempo de los frutos, envió sus siervos a los labradores para recibir sus frutos, pero los labradores agarraron a los siervos, y a uno lo golpearon, a otro lo mataron, y a otro lo apedrearon. De nuevo envió otros siervos en mayor número que los primeros; pero los trataron de la misma manera. Finalmente les envió a su hijo, diciéndose: «Respetarán a mi hijo». Pero los labradores, al ver al hijo, se dijeron entre sí: «Éste es el heredero. Vamos, matémosle y nos quedaremos con su herencia». Lo agarraron, lo echaron fuera de la viña y lo mataron. Cuando venga, pues, el dueño de la viña, ¿qué hará con aquellos labradores? Dícenle: «A esos miserables les dará una muerte miserable y arrendará la viña a otros labradores, que le paguen los frutos a su tiempo».

Marcos aclara que Jesús contó esta historia a los miembros sacerdotales del sanedrín (xi, 27), cuando fueron a interrogarlo tras haber expulsado a los vendedores del Templo. Jesús habla, en efecto, de los viñadores, y no de la viña, se dirige no al pueblo en conjunto, sino a los responsables; la casa de Dios se ha convertido en una guarida de ladrones, Dios se ha mostrado paciente, pero se están pasando de la raya...

Jesús estructura su narración como lo hace Isaías en el canto a la viña, poema que todos los oyentes conocían de memoria. Al mismo tiempo, toma tal vez como punto de apoyo y pretexto los levantamientos de los campesinos



Un lagar en lava negra, de la época de Cristo

de Galilea contra los hacendados: las orillas del norte y del noroeste del lago de Genesaret constituían, en efecto, unos latifundios que en su mayor parte estaban en manos de extranjeros. Pero los viñadores no tienen motivos válidos para maltratar a los enviados, pues, en realidad, no han sido objeto de vejaciones especiales. Jesús alude aquí por tanto a las misiones de los profetas, constantemente repetidas y una y otra vez rechazadas; la lapidación es una clarísima alusión a la suerte que corrieron.

Después de enviar a los profetas, en último lugar, el dueño, cansado de luchar y como último recurso, envía a su hijo[38]. El propietario alberga la esperanza de que los viñadores tendrán cuando menos consideración con el heredero, ¡vana esperanza! ¿Cómo puede este hombre creer que aquellos viñadores, de intenciones criminales tan evidentes, van a respetar a su hijo? Al contrario, ¿no es lo más probable que se ceben todavía más con él? No están nada acertados en su agresividad al juzgar que matando al heredero se apoderarán de la herencia.

¿Cuál es el meollo de la historia? ¿La paciencia del propietario? No. El castigo de los viñadores. Dios, el señor de esta historia, no se ha vinculado a Israel hasta el punto de que Israel piense rehacerse incluso después de haber matado al hijo: si los guías del pueblo traman la muerte de Jesús, llevan a Israel a su perdición. Dios confiará la viña a otros. Como profeta, Jesús revela



La parábola de los obreros de la viña

a los jefes todo el significado y alcance de sus actos. Aún tienen tiempo de reflexionar y convertirse. ¡Pero es ya muy justo!

Así, pues, Jesús vincula el destino de Israel al suyo propio. El, último de los enviados, es el hijo; si lo rechazan, Dios revisará su pacto con Israel; porque Dios está comprometido con Jesús, su siervo, y Dios dice siempre la última palabra. Pasará su Reino a otros si Jesús no es aceptado.

Si se arrebata el Reino a Israel y se le da a otro pueblo, ello significa también que el reino de Dios está allí, en acto: ante ellos tienen el hoy del Reino. Porque el Reino es Jesús en persona.

Pero, ¿quiénes son esos «otros»? ¿serán los pueblos paganos quienes vendrán a ocupar el puesto de Israel? No parece que, por el texto, se pueda asegurar. Más bien debe tratarse de los pobres: los jefes del pueblo no han querido dar acogida favorable al Reino. Dios lo dará a los pobres, a aquellos a quienes ensalzan las Bienaventuranzas y que serán los nuevos herederos, y a quienes dirá Jesús: «venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve

hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me vestisteis; enfermo y me visitasteis; en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt XXV, 34-36).

Entre los pobres, vienen en primer lugar los discípulos. No todos aceptarán la condición de pobres —Judas, por ejemplo—. Pero los otros discípulos, los Doce en particular, serán los primeros herederos. El relato del «dueño de la viña» lo expresa con la mayor claridad:

> El Reino de los Cielos es semejante a un propietario que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Habiéndose ajustado con los obreros en un denario al día, los envió a su viña. Salió luego hacia la hora tercia y, al ver a otros que estaban en la plaza parados, les dijo «Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo». Y ellos fueron. Volvió a salir a la hora sexta y a la nona e hizo lo mismo. Todavía salió a eso de la hora undécima y, al encontrar a otros que estaban allí, les dice: «¿Por qué estáis aquí todo el día parados? Dícenle: «Es que nadie nos ha contratado». Díceles «Id también vosotros a mi viña». Al atardecer, dice el dueño de la viña a su administrador: «Llama a los obreros y págales el jornal, empezando por los últimos hasta los primeros». Vinieron, pues, los de la hora undécima y recibieron un denario cada uno. Cuando les tocó a los primeros pensaron que cobrarían más, pero ellos también recibieron un denario cada uno. Y al tomarlo murmuraban contra el propietario, diciendo: «Estos últimos no han trabajado más que una hora, y les pagas como a nosotros, que hemos aguantado el peso del día y el calor». Pero él contestó a uno de ellos: «Amigo,[37] no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete. Por mi parte quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? O ¿va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno? (Mt XX, 1-15).

La historia se sitúa en el momento en que Jesús acaba de decir que «un rico difícilmente entrará en el Reino» (Mt XIX, 23), declarando inmediatamente después a los Doce que le han seguido que serán los jefes de las doce tribus de Israel (Mt XIX, 28). Así, los Doce, los recién llegados, los pobres, quedan colocados en primera fila por delante de los jefes de Israel, viñadores homicidas.

Pero en la época en que Mateo escribe su evangelio los goyim han pasado por delante de los judíos, y la posición de los Doce, antepuestos a los jefes de Israel, representa la situación de todos los discípulos de Jesús, judíos o goyim, de todos los que aceptaron trabajar en la Viña.

El episodio subraya la magnificencia, la maravillosa generosidad del dueño de la viña. Jesús exalta la generosidad de su Padre que tan bien conoce él. Y justifica su Evangelio del Reino entregado a los pobres, frente a esos que lo

critican y se escandalizan porque acepta la compañía de los parias y los despreciados de todos. Jesús quiere que quede bien claro el comportamiento de Dios: da entrada en su Reino a publicanos y pecadores. Ello por encima de cualquier cuestión de salario, sin mérito alguno de su parte. Y explica la razón última de que Dios obre de esa forma: Dios es bondad. Eso es todo.

Multiplicación del pan y conversión del agua en vino

Tras indicar cómo el conjunto de las comparaciones propuestas por Jesús intenta poner de manifiesto la bondad y ternura de Dios, hemos analizado algunas de ellas bajo el doble signo del trigo y de la viña.

Pero este doble signo del pan y el vino nos lo volvemos a encontrar, no ya «en comparaciones», sino en la misma realidad, en dos grandes acontecimientos que suceden en Galilea: la multiplicación del pan, en un paraje desértico, y la conversión del agua en vino, en Caná.

La multiplicación del pan es la última acción antes de que Jesús abandone Galilea. Se presenta de improviso. El gentío se agolpa en torno a Jesús: uno llega pidiéndole una curación, otro con la esperanza de una palabra de aliento, ávidos todos de su enseñanza. Los Doce se encuentran desbordados: «Los que iban y venían eran muchos, y no les quedaba tiempo ni para comer» (Mc VI, 31). Jesús se da cuenta de su cansancio y les dice: «Venid también vosotros aparte, a un lugar solitario, para descansar un poco». Las noticias se extienden rápidas como la pólvora, en estos países; la gente hace cábalas y unos a otros se dicen al oído a dónde proyecta marchar: y allí van corriendo «a pie, de todas las ciudades y llegaron antes que ellos» (Mc VI, 33). Cuando Jesús y los Doce llegan al lugar que habían elegido para descansar se encuentran con un inmenso gentío. Jesús, entonces, se pone a «instruirlos extensamente» (Mc VI, 34). El evangelista nos apunta la razón de que Jesús se extienda tanto en su charla con la muchedumbre: hasta tal punto «sintió compasión de ellos (viéndolos) como ovejas sin pastor».

Esta última expresión es una clarísima alusión al profeta Ezequiel que había acometido contra los malvados pastores de Israel, que se había despreocupado de las ovejas:

> «No habéis fortalecido las ovejas débiles. No habéis cuidado a la enferma ni a la que estaba herida. No habéis tornado a la descarriada ni buscado a la perdida. Sino que las habéis dominado con violencia y dureza. Y ellas se han dispersado *por falta de pastor* y se han convertido en presa de todas las bestias del campo» (Ezequiel XXXIV, 4-5).

Y el profeta anuncia entonces un Pastor mesiánico que será el mismo Yahvéh:

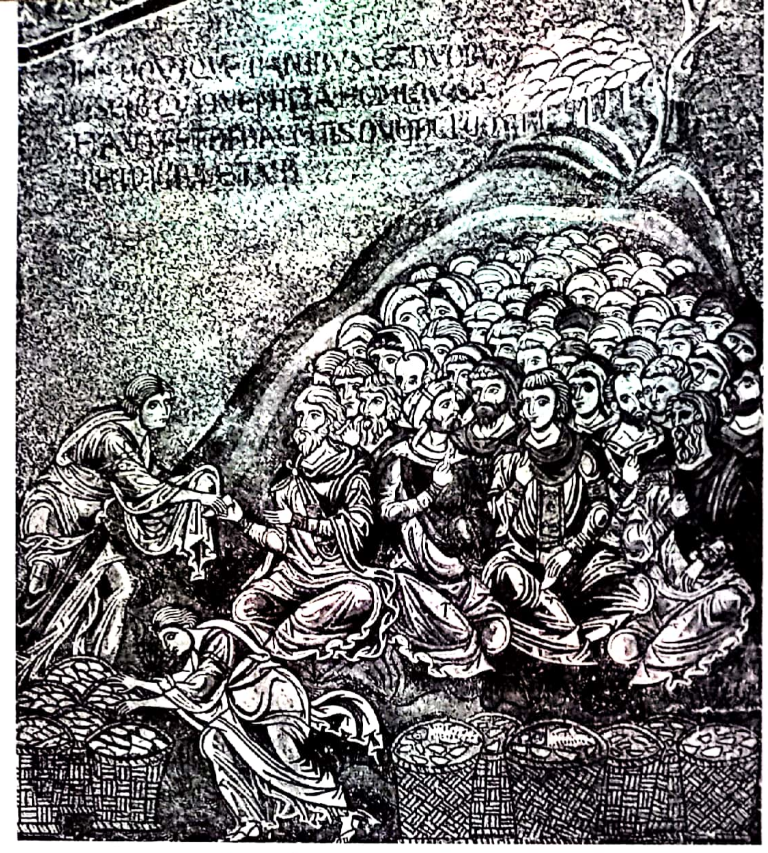


Las Piedras de los cristianos, lugar de la multiplicación de los panes

> «Aquí estoy yo; yo mismo cuidaré de mi rebaño y velaré por él. Como un pastor vela por su rebaño cuando se encuentra en medio de sus ovejas dispersas, así velaré yo por mis ovejas. Las recobraré de todos los lugares donde se habían dispersado en día de nubes y brumas. Las sacaré de en medio de los pueblos, las reuniré... Buscaré la oveja perdida, tornaré a la descarriada, curaré a la herida y sanaré a la enferma» (Ezequiel XXXIV, 11-16).

Mateo relatará la historia de la oveja perdida que cuenta Jesús a los Doce invitándolos a ser, también ellos, buenos pastores (Mt. XVIII, 12-14). El mismo relato nos refiere Lucas que insiste, por su parte, en la alegría de Dios cuando se encuentra una oveja perdida (Lc. XV, 3-7). En el Evangelio de Juan (X, 11-14), dice Jesús:

> «Yo soy el buen pastor. El buen pastor que da su vida por las ovejas. Pero el asalariado, que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas, ve venir al lobo, abandona las ovejas y huye —el lobo hace presa en ellas y las espanta— porque es asalariado y no le importan nada las ovejas. Yo soy el buen pastor.»



La multiplicación de los panes

Emergiendo del fondo de estas profecías mesiánicas, que se cumplen en Jesús según los evangelistas, y en el marco de esa situación precisa en que se encuentran todas esas gentes abandonadas en realidad por los jefes de Israel, se opera la multiplicación de los panes. No es posible captar su verdadero significado sin tener presente ese contexto y si no se tiene en cuenta que, a través de esta señal, Jesús se dirige ante todo y sobre todo a los Doce, sin que piense realizar algo espectacular. «Era ya una hora muy avanzada cuando se le acercaron sus discípulos y le dijeron: "El lugar está deshabitado y ya es hora avanzada. Despídelos para que vayan a las aldeas y pueblos del contorno a comprarse de comer"» (Mc. VI, 35-36). Es en esta ocasión cuando Jesús les da esta respuesta paradójica y desconcertante: «Dadles vosotros de comer.» Ellos entienden lo que les dice en un sentido del todo real y le replican con aire adusto que es imposible: «¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?» Sólo llevan sobre ellos unos cuantos peces, lo justo para Jesús y los Doce: ¡cinco panes y dos peces! Y, sin embargo, pasando de las manos de Jesús a las manos de los Doce, los cinco panes dan

para alimentar a la muchedumbre. Jesús que se ha pasado todo el día hablando quiere hacer comprender a los Doce, que vuelven de predicar por la región, que han de tener confianza y seguir dando a los pueblos el alimento de la Palabra de Dios. Continuamente le vemos explicar a los Doce que el hombre no vive tan sólo de pan de trigo, sino de otro pan muy diferente, dándoles a entender que a ellos les toca distribuir ese otro pan: ¿no les basta con ver que, para recoger los restos, harán falta «doce canastos»? (Mc. VI, 43).

La comida de esa muchedumbre, al atardecer, es realmente una comida judía: la comida principal es la de la tarde, y es costumbre que, al principio, el huésped o el padre de familia eche una bendición: «Alabado seas, Señor Dios nuestro, Rey del mundo, que de la tierra haces salir el pan.» Jesús es, en esta ocasión, el que recibe a su mesa, el que ofrece el pan mesiánico. En primer lugar a los pobres, a todas esas gentes despreciadas y abandonadas.

Al parecer, los Doce no comprendieron de momento nada. Y como en definitiva comparten más o menos con las masas las mismas concepciones mesiánicas, no se privan de hablar a la gente de lo ocurrido y todos se confabulan «para hacerlo rey» (Jn. VI, 15). Se da cuenta Jesús y «huye de nuevo al monte solo».

MAESTRO DEL ALTAR DE BARTOLOMÉ. *Las bodas de Caná*



Hasta mucho más tarde no lo comprenderán los discípulos. Cuando se escriben los Evangelios, se ha establecido ya la conexión entre multiplicación de los panes, Eucaristía y predicación del Evangelio. Mateo, Marcos y Lucas narran la multiplicación de los panes empleando las mismas palabras de la institución de la Eucaristía. Juan va mucho más lejos aún: no recoge el relato de la institución eucarística creyéndolo sin duda conocido de todos, pero consigna a renglón seguido de la multiplicación del pan un discurso de Jesús. El discurso es una especie de iniciación, hecha por Jesús, de lo que es él, en su ser: pan bajado del cielo que se brinda a todos. No es sólo un mensajero, sino el mensaje; no es sólo capaz de producir pan, es el mismo pan.

Es importante anotar la diferente actitud de los discípulos cuando asisten a la multiplicación del pan y cuando más tarde comprenden su sentido. El primer tiempo, es el de la comprobación y conclusión realistas: un reino mesiánico tangible. El segundo tiempo es el de una inteligencia interior de muy diferente dimensión. En la primera fase, la comprobación es indispensable, si no se diría que se narra una historia puramente imaginaria; ahora bien, se trata de un acontecimiento concreto que los Doce han palpado con sus manos. Pero lo que cuenta es no quedarse ahí, no sacar una conclusión que se mantenga al mismo nivel. Existe todo un largo camino, un camino que, en un momento dado, exige un salto: del hecho a la fe. Los discípulos supieron dar el salto. También el creyente de hoy ha de darlo: si es cierto que, en su fe, ha rebasado el momento histórico de los contemporáneos de Jesús, no lo es menos que necesita volver continuamente a ese momento histórico para superarlo una vez más. El creyente de hoy día se encuentra a medio camino entre la luz del Jesús resucitado que ilumina aquel momento histórico de la multiplicación del pan, y la luz todavía brumosa del Jesús resucitado que ha de volver. Al creyente de hoy lo alimenta la fe y lo mantiene sediento la esperanza: su vivir es una opción y tensión continuas.

La multiplicación del vino en Caná es, como la del pan, una señal dada a los Doce por Jesús (Jn. II, 11); es incluso, según Juan, la primera de todas. El agua transformada en vino, he aquí el símbolo del orden antiguo, imperfecto, que cede su lugar al nuevo, pero, sobre todo para su autor, que estructura su evangelio sobre una trama sacramental, el prodigio de Caná constituye el anuncio del vino de la institución eucarística.

Pero examinemos los hechos: Jesús, con unos parientes, entre ellos María, su madre, acude a una boda que tiene lugar en Caná, unos cuantos kilómetros al norte de Nazaret; ha aceptado la invitación, al revés de Juan Bautista que era asceta y la había declinado. Llega un momento en que falta vino y María interviene ante Jesús, que le responde con unas extrañas palabras:

«Todavía no ha llegado mi hora» (Jn. II, 4). Pero Jesús manda llenar de agua seis tinajas de piedra que sirven para los ritos de purificación: en cada tinaja caben entre ochenta y ciento veinte litros; llenan las tinajas hasta rebosar, pero lo que todos degustan a continuación es vino y de la mejor calidad.

Estas bodas, este júbilo, este vino tienen, ante todo y sobre todo, un significado humano y un significado mesiánico. Ya hemos visto que el vino está vinculado al amor, que es, por ejemplo en el Cantar de los Cantares, el símbolo de la unión amorosa, y que está unido a la alegría embriagadora de la vida. A Job, antes de su infortunio, le cabía la satisfacción de tener unos hijos e hijas que «comían y bebían vino en casa del hijo mayor» (I, 18). «El vino alegra la vida» dice Qohélet, autor del Eclesiastés (X, 19), «recrea el corazón del hombre», leemos en el Salmo 104,15. ¡Bodas mesiánicas en las que Dios tiene la alegría de desposarse con la humanidad!

Pero el vino tiene, al mismo tiempo, otro significado: los racimos de uva son pisados en el lagar, pasan por una muerte, se convierten como en sangre escarlata. Señal de bodas y señal de muerte, vinculados el uno al otro; conocidas son las estrechas correspondencias entre el amor y la muerte.

«Yo soy la viña» dice Jesús de sí mismo, nuevo Israel, nueva viña elegida por el Padre. También dice que él es un vino nuevo. Y «nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos, pues de otro modo el vino reventaría los pellejos y echaría a perder tanto el vino como los pellejos: el vino nuevo, en pellejos nuevos» (Mc. II, 22). Asesinado por los viñadores malvados, su muerte se convertirá en fuente de amor. Y los discípulos, como los servidores de Caná, reciben el encargo de distribuir a todos, con prodigalidad, este vino nuevo que es Jesús.

Pasar por la muerte

Entre la primera parte de la predicación de Jesús, en Galilea, y la segunda parte que tendrá como escenario principal Jerusalén, parece existir una incursión de Jesús con los Doce por el país de Tiro y Sidón, que se extiende por el norte y el oeste de Galilea. ¿Pretende escapar de Herodes en una región, Fenicia, que se halla fuera de sus estados? «Llegó a enterarse el tetrarca Herodes de todo lo que pasaba y estaba perplejo, porque unos decían que Juan había resucitado de entre los muertos; otros, que Elías se había aparecido, y otros, que uno de los antiguos profetas había resucitado. Herodes dijo: «A Juan le decapité yo. ¿Quién es, pues, éste, de quien oigo tales cosas? Y buscaba verle» (Lc. IX, 7-9).

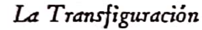
«Saliendo de allí Jesús se retiró hacia la región de Tiro y de Sidón» (Mt. XV, 21). Marcos añade: «Quería que nadie lo supiera, pero no logró pasar

inadvertido.» Es realmente escandaloso, para los judíos, que Jesús permanezca en país goy.

Pero hay más. Alguien ha puesto de relieve el nexo existente entre el tiempo de reflexión en país fenicio y la decisiva jornada que tendrá lugar inmediatamente después en la vecina región de Cesárea de Filipo[33].

Hasta el momento presente, Jesús ha cargado el acento en Galilea sobre el Evangelio del Reino. Después de Tiro y Cesárea, lo recarga sobre el mensajero, sobre su persona. Apenas lo ha reconocido Pedro como Mesías se pone a enseñar a los Doce que tiene que comenzar por sufrir y ser rechazado. El tiempo de reflexión en Fenicia ha debido ser, bajo el impacto del fracaso en Galilea, la ocasión de volver los ojos a los profetas y especialmente a Isaías, meditando sobre el destino del Servidor.

También para los Doce la estancia en país goy es un tiempo de reflexión. Discuten entre ellos sobre todo lo que ha ido ocurriendo; hacen cábalas, igual que Herodes y que toda la demás gente, sobre la identidad de Jesús: ¿será Juan que ha resucitado?, ¿o Elías? ¿Algún profeta?



La Transfiguración



Y he aquí que Jesús mismo, un día que discutían entre ellos, les plantea la cuestión. Les pregunta primero qué es lo que dice la gente: «Mientras él estaba orando a solas, se hallaban con él los discípulos y él les preguntó: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Lc. IX, 18). Ellos responden lo que han oído decir: «Unos que Juan el Bautista; otros que Elías; otros que uno de los profetas antiguos, que ha resucitado.» Entonces Jesús de repente les pregunta sin más: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Pedro le contesta: «El Cristo de Dios» (Lc. IX, 19-20).

Lo más sorprendente es que Jesús apenas ha conseguido que le reconozcan como Mesías, reacciona paradójicamente y zarandea a los Doce, los pone como en contradicción con ellos mismos respecto a esa proclamación de adhesión que acaban de realizar. En lugar de permitirles que vayan a anunciar a todos que es realmente el Mesías, les ordena «enérgicamente» que no digan esto a nadie» (Lc. IX, 21). Más aún, intenta Jesús como destruir inmediatamente todo lo que de alegre y triunfal tenía a sus ojos la llegada del Mesías: en aquel mismo momento les anuncia que «debe sufrir mucho, y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser condenado a muerte y resucitar al tercer día» (Lc. IX, 22). Más claro no podía hablar: «Hablaba de esto abiertamente» (Mc. VIII, 32).

Pedro, que acababa de llamarle «Mesías», lo toma aparte y se pone a reprenderlo con la misma viveza con que le había contestado momentos antes: «¡Lejos de ti, Señor! ¡De ningún modo te sucederá eso!» (Mt. XVI, 22). Jesús se vuelve y delante de todos los Apóstoles llama a Pedro «¡Satán!» ¡Satán!, como en la famosa tentación antes de Galilea. Satán, que quiere decir en hebreo el adversario ante la justicia, el acusador público o fiscal. Jesús añade que Pedro le está sirviendo de escándalo, es decir que le cierra el paso como un obstáculo: como en la tentación en el desierto, Jesús se enfrenta esta vez con una tentación muy real encarnada por el mismo Pedro.

Personaje sospechoso para las autoridades político-religiosas de su nación, incomprendido por las muchedumbres que quisieran obligarlo a escoger el camino de un mesianismo nacionalista, Jesús se ha refugiado en país extranjero con algunos de sus seguidores. Estos lo reconocen como Mesías, pero tendrá que luchar literalmente con ellos para obligarlos a aceptar el destino que tiene que asumir y darles a entender por medio de su próxima subida a Jerusalén su verdadera personalidad.

No deja de ser curioso que Pedro y los demás den la impresión de no haber oído la última palabra «resucitar». Y sin embargo, no ha podido decirla con mayor claridad. Porque para él la subida a Jerusalén es la subida final hacia la luz, aun cuando tenga que pasar por la noche. Pero los Doce se encuentran literalmente ciegos, cegados por esa cortina de humo infranqueable

que resulta para ellos el anuncio del sufrimiento y la muerte; les es imposible ver más allá. Esto es lo que sucede el día de Cesárea. Y algo semejante ocurrre algún tiempo después: «Jesús les dijo: «El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres; lo matarán y al tercer día resucitará» (Mt. XVII, 22-23). ¿Reacción de los discípulos? «Se entristecieron mucho.» «Iban de camino subiendo a Jerusalén y Jesús marchaba delante de ellos; ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo» (Mc. x, 32). Ahora bien, Jesús no ha dejado de anunciar que después de los tormentos y la muerte llegará la Resurrección. En otra ocasión, como los Doce siguen tan ciegos como siempre, tiene que echar mano de los profetas y apoyarse en ellos: «Tomando consigo a los Doce, les dijo: «Mirad que subimos a Jerusalén y se cumplirá todo lo que los profetas escribieron del Hijo del hombre; pues será entregado a los gentiles y será objeto de burlas, insultado y escupido, y después de azotarlo lo matarán, y al tercer día resucitará. (Mas) ellos nada de esto comprendieron» (Lc. XVIII, 31-34).

Cada vez, pues, los discípulos están más desorientados. Y cada vez Jesús, con claridad más inflexible, insiste en que los discípulos no están por encima del maestro, y que por lo tanto también a ellos les tocará pasar por los mismos trances. Tras anunciar su muerte y resurrección, declara a sus discípulos, a la luz de su afirmación anterior: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cuz y sígame» (Mt. XVI, 24); aunque tampoco se olvida de añadir que cuando luego venga «en la gloria de su Padre», «pagará a cada uno según su conducta» (Mt. XVI, 27). Es decir, que también para el discípulo se halla la luz al terminar la noche.

Para estos hijos de Israel que son los discípulos semejantes declaraciones resultan algo intolerable, un auténtico escándalo. Para ellos, Dios es «el Dios vivo»[39]. ¡Cuántas veces hablan los profetas de Dios en estos términos![40] Dios es el que da la vida y hace vivir, y la vida de él nacida es uno de los más preciosos dones. Israel es de un optimismo radical respecto a la vida. En este contexto tradicional, la simple idea de que el Mesías y los discípulos tengan que verse obligados a pasar por la muerte es para éstos no sólo algo imposible, sino impensable: Dios no se reveló así a su pueblo y por eso el anuncio de la muerte les resulta una contradicción básica. Los discípulos no comprenderán más que después de Pascua, cuando Jesús mismo haya como reabsorbido el escándalo en su nueva vida de resucitado. A los discípulos que caminaban hacia Emaús, Jesús resucitado les dirá: «¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?» (Lc. XXIV, 26). Pedro, después del día de Pentecostés, dará testimonio frente a los judíos diciendo que ese Jesús que ellos han «suprimido», «Dios lo resucitó liberándole de los dolores del Hades (de la muerte), pues no era posible que quedase bajo su dominio»

(Hch. II, 24). Pero, de momento, ni pensar que puedan los discípulos encajar tamaño escándalo.

La luz, en la que vivirá el resucitado, el Padre va a dejarla entrever a tres de los discípulos. La Transfiguración tiene lugar, en efecto, en el contexto del escándalo de los discípulos[41].

«Seis días después, toma Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y los lleva aparte a un monte alto» (Mt. XVII, 1). La montaña alta, el sitio elevado es siempre, como ya se vio anteriormente, el lugar privilegiado de la revelación de Dios. En esta ocasión debe tratarse del Hermón: Cesárea de Filipo se extiende al pie de esta montaña. Y, ¿por qué no dan su nombre los Evangelistas? Porque Jesús ha rechazado el monte Sión, en Judea, que había escogido Jahvéh como lugar privilegiado de su presencia en medio del pueblo. Y tal vez los Evangelistas prefieren no nombrar el Hermón para no chocar, por lo menos, en exceso con los judíos: el Hermón había sido objeto de un culto, no sólo lugar sagrado sino un dios al que se invocaba; el culto del monte Hermón permanecerá, en efecto, hasta el siglo IV después de Cristo. Y entonces, pues, no sólo es la Galilea de las naciones sino hasta un lugar semejante el que Jesús escoge para la Transfiguración.

Pero, ¿qué es, de hecho, esta transfiguración? Transfigurarse es cambiar de forma. Después de la Resurrección, María de Magdalena no reconoce a Jesús en aquel personaje que toma por un jardinero porque se presenta bajo una forma diferente (Jn. XX, 14); tampoco los discípulos de Emaús reconocen a Jesús en su compañero de camino (Lc. XXIV, 16); los discípulos ya sea cuando se encuentran en aquella sala, o junto a la orilla del lago, no reconocen a Jesús cuando éste se les presenta (Lc. XXIV, 36; Jn. XXI, 4).

Jesús está transfigurado. No es él quien se transfigura, sino el poder de Dios el que opera esa transformación: «su rostro se puso brillante como el sol y sus vestidos blancos como la luz» (Mt. XVII, 2).

Los apocalipsis judíos de la época de Jesús hablaban mucho de las transfiguraciones de los justos que, en los tiempos mesiánicos, estarían luminosos y radiantes. Lo que hacían esperar los apocalipsis, Pedro, Santiago y Juan lo están contemplando con sus propios ojos.

«Vieron su gloria», dice Lucas. La expresión es difícil de comprender; en hebreo, el término designa una existencia de una densidad real, y cuando se aplica a Dios significa Dios en su densidad, en el dinamismo de su ser. Y ese dinamismo se traduce en actos grandiosos que son siempre liberaciones: como por ejemplo en el paso del mar Rojo (Exodo XIV, 18). Dios cifra «su gloria» en salvar a su pueblo, «gloria» y «salvación» son casi sinónimos en cuanto actos esenciales de Dios: «Y todos verán la salvación de Dios», asegura Juan el Bautista a las muchedumbres (Lc. III, 6), citando a Isaías, que, en realidad,

afirma: «Se revelará la gloria de Yahvéh, y toda criatura a una la verá» (Isaías, XL, 5).

Junto a estos actos liberadores existe una segunda expresión del dinamismo de Dios: una nube luminosa, deslumbrante; cuando Moisés, en la cumbre del Sinaí, se acerca a la nube, su rostro queda marcado; la misma nube conduce al pueblo de Israel hacia la Tierra Prometida, y una vez aposentados en ella, la «gloria» de Dios reside en el Templo. Dinamismo de Dios, la «gloria» se representa siempre como un terrible rayo, como un fuego devorador, como una irrupción sagrada de Dios, que de forma fulgurante pone al desnudo todas las debilidades y miserias del hombre. Se trata, en el fondo, de la manifestación de la transcendencia de Dios, es decir de su soberana y radical libertad.

Poder que quema y purifica, presencia que irradia e ilumina, la «gloria» de Dios se había ya manifestado en el bautismo de Jesús. Se manifiesta también en la Transfiguración, aunque de forma diferente: Jesús es transfigurado en persona; no es tan sólo, como en el caso de Moisés, su rostro que conserva un reflejo de la «gloria» de Dios, sino todo su ser en el que resplandece Dios. Juan dirá más tarde: «Y hemos visto su gloria» (Jn. I, 14), es decir su divinidad, puesto que el término gloria no pertenece más que a Dios.

Lucas es el único que nos refiere el detalle siguiente: «Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño, pero permanecían despiertos, y vieron su gloria» (Lc. IX, 32). Este aturdimiento que se había apoderado de los tres discípulos, y que explica por otra parte la sinrazón de las palabras de Pedro que quiere plantar tres tiendas, la volvemos a encontrar en Getsemaní: los mismos discípulos, Pedro, Santiago y Juan se sentirán abrumados «por la tristeza» (Lc. XXII, 45). Les es imposible soportar tanto la transfiguración como la agonía de Jesús; la manifestación de la luz soberana de Jesús los echa por tierra, literalmente, de la misma forma que Pablo será derrumbado a tierra en el camino de Damasco (Hch. IX, 3). Muy pronto llegará la manifestación de la noche absoluta.

En saliendo de esta torpeza, vieron «su gloria y a los dos varones que estaban con él» (Lc. IX, 32), «Y he aquí que conversaban con él dos varones, que eran Moisés y Elías, los cuales aparecían en gloria y hablaban de su partida, que estaba para cumplirse en Jerusalén» (Lc. IX, 30-31).

Moisés y Elías eran los dos que habían ascendido al Sinaí. Al reunirse ahora con Jesús sobre otra montaña dan a entender que, con Jesús, ha llegado el cumplimiento de los tiempos, que existe ahora un nuevo Sinaí. Avalan a Jesús, hablan con él de su «partida», es decir, su muerte, resurrección y ascensión a la vez. Le confirman que, efectivamente, lo que había enseñado a sus discípulos acerca de pasar por la muerte para llegar a la resurrección, está realmente conforme con el plan de Dios. Jesús se adaptará al mismo itinerario

lógico cuando, una vez resucitado, explique a los discípulos de Emaús lo que había sucedido: lo hará «empezando por Moisés y continuando por todos los profetas» (Lc. XXIV, 27). Lo mismo con todos los otros discípulos: «Y entonces abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras y les dijo: «Así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de entre los muertos al tercer día» (Lc. XXIV, 45-46).

Finalmente, el último acontecimiento fue la nube: «vino una nube y los cubrió con su sombra, y al entrar en la nube se llenaron de temor» (Lc. IX, 34). Hemos visto cómo la «nube» era la segunda expresión de la «gloria» de Dios. Ahora, aquí, su simbolismo es evidente: manifiesta a Dios al mismo tiempo que lo encubre, es el misterio de la «presencia-ausencia» o más bien de la presencia visible e invisible, de la presencia inasequible, una luz que es noche. Pedro, Santiago y Juan se encuentran envueltos en la «nube» con Jesús.

Pero, en la Transfiguración, no es el testimonio de Moisés y de Elías, ni tampoco la «gloria» de Jesús si siquiera la «nube» lo más importante, sino la Voz; de la «nube» surgió una voz que decía: «Este es mi Hijo, mi Elegido, escuchadle» «Lc. IX, 35). Es la renovación de la intervención del Padre en el bautismo de Jesús (Lc. III, 22) con un claro paralelismo. Jesús acaba de presentarse como el Servidor hasta su misma muerte. Dios da testimonio de él como de su hijo; en el bautismo Jesús se había presentado a Juan bajo las apariencias de pecador y Dios lo había declarado ya su hijo. Pero en la Transfiguración se da un elemento más que es absolutamente capital, una invitación dirigida a los tres discípulos: «Escuchadle». La Voz, en el bautismo, interpela a Jesús: «Tú eres mi hijo»; aquí la Voz presenta a Jesús a sus discípulos: «Es mi hijo». La Voz, en el bautismo, manifiesta indirectamente a Juan que su misión de precursor ha concluido: la Voz de la Transfiguración pide a los discípulos que se fíen de la palabra de Jesús, y más especialmente en ese mismo momento en que les anuncia a la vez su muerte y Resurrección.

En la Transfiguración, la Voz se dirige a los discípulos para darles la certeza de que es él, ese Jesús, el profeta esperado al final de los tiempos, el nuevo Moisés, el definitivo. Dios sale fiador de estos hombres en el preciso instante en que más desconcertados se sienten ante las perspectivas totalmente nuevas que Jesús les expone: «Iba instruyendo a sus discípulos», dice Marcos (VIII, 31). Y esta enseñanza se refería precisamente a la muerte y la Resurrección. A Pedro y sus compañeros les cuesta mucho comprender.

Finalmente, la primera palabra de la Voz: «Este es mi hijo.» Para los evangelistas, la expresión designa no sólo el Mesías, sino el hijo preexistente. Aunque no lo afirman hasta después de la Resurrección: hasta entonces no comprenden, como los Apóstoles, lo que significa la Transfiguración y lo que dice la Voz. Y, ¿en el momento mismo de oírla? Les choca, les extraña, les

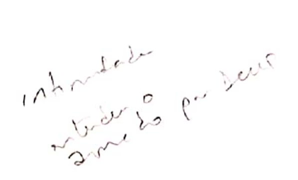
llena de temor. ¡Es algo que no les cabe en la cabeza! Una vez más, hasta Pascua y Pentecostés, no consiguen una fe clara. De momento, no es más que un presentimiento: la luz de Pascua se adelanta haciéndose presente un instante. El paso que Jesús les pide —consentir en la muerte— no es con ello una noche total.

No obstante, hay un interrogante que se clava como una daga en su corazón: ¿Cómo es posible que el cielo baje a la tierra, que venga a cubrir al personaje transfigurado? Porque lo primero que ocurre es la transfiguración de Jesús, antes incluso que lleguen Moisés y Elías, y luego la nube y la Voz. Todo se centra sobre la persona de Jesús. Moisés y Elías vienen a confirmarlo en su visión. La nube y la Voz acuden a dar testimonio de él como Hijo y Revelador. Aquel que en adelante hay que escuchar, no es ya sólo Yahvéh, sino ese Jesús que está allí. ¿Quién es, pues, Jesús?

La experiencia mística cristiana se inicia ahí: ver en un hombre, en ese Jesús, al hijo mismo de Dios, ver al hijo de Dios en el carpintero de Nazaret. Es todo lo contrario de una evasión de la condición humana, pues nadie puede ver a Dios si no es a través de este Jesús que, por muy Hijo de Dios que sea, no deja de ser el hombre que ha querido ser. Los discípulos intentan coordinar estos datos que les parecen incompatibles. Y durante los meses siguientes, irán aprendiendo a duras penas a ser discípulos de Jesús, ese Jesús que no cesa de desconcertarlos: mientras bajan de la montaña donde ha sido transfigurado ¡les prohibe formalmente que digan nada a nadie hasta que no haya resucitado de entre los muertos! (Mc IX, 9). «Ellos observaron esta recomendación, añade Marcos, discutiendo entre sí qué era eso de «resucitar de entre los muertos» (IX, 10). Alguien, antes de ellos, había tenido que vivir el secreto mesiánico: María. Después de nacer el niño, ella «guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón» (Mc II, 19), y después del incidente del Templo, de vuelta a Nazaret, «su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc II, 51). A los tres discípulos, igual que a ella, se les pide que vayan dejando calar en su corazón y alcanzar la profundidad de su ser esos hechos y palabras con que Dios los ha visitado. La comprensión de Jesús comienza por un cierto silencio y una noche real. Son como niños: tienen que aprender a escuchar para hablar, a renunciar a sí mismos para poder ser ellos mismos, a morir para, al fin, vivir.

Jerusalén. *Visión panorámica desde el monte de los Olivos* ▷

La ciudad Santa



Camino de Jerusalén

La Ley prescribe tres peregrinaciones anuales a Jerusalén. Todo adulto de sexo masculino está obligado a tomar parte en ellas, pero de hecho los que no habitan en Jerusalén participan tan sólo en una de las tres fiestas: Pascua, Pentecostés, las Tiendas. Los que se hallan dispersos por los países mediterráneos, hacen todo lo posible por acudir a Jerusalén al menos una vez en su vida [42].

Las peregrinaciones a Jerusalén se hacen de marzo a septiembre, es decir, durante los meses secos; en la otra época, la de lluvias, los caminos están impracticables y no se puede pensar en viajes. La Pascua es el momento en que Jerusalén está a rebosar de extranjeros. Israelitas de Palestina o del resto del mundo.

Subir a Jerusalén es para un provinciano, para un vecino de Nazaret por ejemplo, el acontecimiento del año, peregrinación y fiesta a la vez, lugar de toda clase de encuentros. Dos son los polos de la vida litúrgica judía: Pascua y Kippur. Este es el día del Perdón, mientras que Pascua es la jornada cálida y alegre, es la comunicación jubilosa, Pascua es la esperanza que recobra vida y fuerza a pesar de todos los pesares. La gente se prepara con tiempo, busca compañeros de camino: a nadie se le ocurriría ir solo por temer al bandolerismo imperante. Ninguna prueba mejor que la del hombre que va de Jerusalén a Jericó; es atrapado por un grupo de bandidos y afortunadamente lo socorre un samaritano. La caravana de peregrinos con la que Jesús sube por última vez a Jerusalén pasa por Jericó (Mc x, 46), por aquel mismo camino.

Los peregrinos llegan a Jerusalén en grupo. Una vez en la ciudad tienen que buscar alojamiento, cosa nada fácil debido a la gran afluencia. Hay posadas y hospederías regentadas por las sinagogas, donde los miembros de las hermandades religiosas, los fariseos por ejemplo, son acogidos por sus correligionarios. La gente se aloja también fuera de la ciudad, en aldeas como Betania. Pero la mayoría de los peregrinos se cobija en tiendas en los alrededores de la ciudad; ni pensar siquiera en pernoctar al raso, al menos en Pascua, cuando las noches son todavía muy frías.

Quien toma parte en la Pascua tiene que pasar necesariamente la noche pascual, noche del 14 al 15 de Nisán, en Jerusalén, y siendo la ciudad demasiado pequeña para hospedar a la totalidad de peregrinos se ha ampliado el concepto de Jerusalén abarcando hasta pueblos como Betfagé. Un lugar como Getsemaní, en las laderas del monte de los Olivos, al este de Jerusalén, en la vertiente que mira al Templo, a pocos cientos de metros de él y separado del monte Sión, sobre el que éste se yergue por el pequeñísimo valle del Cedrón queda vinculado al distrito de la Gran Jerusalén. A Betania, en cambio, también en la ladera del monte de los Olivos, al lado contrario de Getsemaní y a tres kilómetros de Jerusalén no se la considera parte del distrito.

La subida a Jerusalén es una peregrinación. Por el camino la gente charla y se divierte, como sucede en cualquier otra peregrinación, pero sobre todo entona cánticos y reza. Se canta en especial cierto número de salmos, los salmos de Sión (nombre de la colina principal de Jerusalén) o salmos de las «subidas», porque se «sube» a Jerusalén, situada a ochocientos metros de altitud. Son éstos salmos de alabanza en los que Yahvéh se presenta como triunfador, «refugio y fortaleza, socorro de la angustia siempre a punto» (salmo, 46, 2). Son cánticos de júbilo (salmo 84 3-6):

> «Anhela mi alma y languidece tras de los atrios de Yahvéh, mi corazón y mi carne gritan de alegría hacia el Dios vivo. Hasta el pajarillo ha encontrado una casa, y para sí la golondrina un nido donde poner sus polluelos: ¡Tus altares, oh Yahvéh Sebaot, rey mío y Dios mío! Dichosos los que moran en tu casa, te alaban por siempre. Dichosos los hombres cuya fuerza está en ti, y las "subidas" en su corazón».

Los discípulos que se dirigen hacia Jerusalén con Jesús para la fiesta de Pascua no parecen muy alegres. «He aquí que subimos a Jerusalén» ha dicho Jesús a los Doce anunciándoles que será allí condenado a muerte. Vimos que al mismo tiempo les anunciaba su resurrección: para él la subida a Jerusalén es la peregrinación del que cumple un deber con profunda alegría, del que va al encuentro de su Padre en quien tiene depositada toda su confianza y de quien todo lo espera. Pero los discípulos sólo se han quedado con la primera parte del mensaje: el abismo de la muerte. El pequeño grupo que sigue a Jesús en la subida a Jerusalén camina lleno de turbación. Marcos lo da a entender con claridad y concisión: «Iban de camino subiendo a Jerusalén y Jesús marchaba delante de ellos; ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo» (x, 32). Se adivina el dramatismo de la escena: Jesús, con paso resuelto, marcha delante; los simpatizantes que siguen a Jesús sienten, entre un temor confuso, que ocurre algo grave. Pero los Doce no son unos cobardes; están a la espera de un terrible combate en el que desean tomar parte; quisieran terminar victoriosos y creen incluso que podrían recibir su recompensa por haber permanecido al lado del rey mesiánico. La madre de Santiago y de Juan elige esta coyuntura para recomendar sus hijos a Jesús [43]; ahora bien, Jesús mismo



La entrada en Jerusalén

ha dado a Santiago y Juan el apodo de «Boanerges, es decir, hijos del trueno» (Mc, III, 17). Los dos hermanos son impulsivos y audaces: ellos son (Lc IX, 54) los que piden a Jesús que fulmine una aldea de Samaria que no los ha acogido. Los Doce llevan armas: unas espadas (Lc XXII, 38 y 49); Pedro, en el momento del arresto, la utiliza (Jn XVIII, 10), está dispuesto a morir con Jesús: «Vayamos también nosotros a morir con él» (Jn XI, 16). Son, en el fondo, una tropa de desesperados.

En cuanto a Jesús, camina con paso decidido. Esta subida a Jerusalén no es una peregrinación ordinaria, sino el cumplimiento de una clara decisión. «Como se iban cumpliendo los días en que iba a ser arrebatado [44], él se afirmó en su voluntad [45] de ir a Jerusalén», dice Lucas (IX, 51). Este pasaje tan sólo se encuentra en el Evangelio de Lucas. El evangelista ha comprendido, en efecto, esta especie de voluntad de Jesús de conquistar Jerusalén, la Ciudad Santa donde se encuentra la Casa de su Padre, de ir al encuentro de su destino, un destino que ha de resolverse allí, porque allí es donde tendrá lugar la Resurrección. Jesús tiene la mirada puesta en Jerusalén, está como obsesio-

nado por ella. Allí está la palestra donde tendrá lugar el último combate. Se comprende que Lucas, que ha captado perfectamente esta decisión inquebrantable de Jesús, construya su evangelio en función de Jerusalén; porque él, el único que se ha hecho eco de datos sobre la infancia de Jesús, no inaugura su evangelio comenzando por Belén o Nazaret, sino por Jerusalén, y más exactamente por el Templo, con el episodio del sacerdote Zacarías (I, 5), y lo termina también en Jerusalén, también en el Templo; después de la Ascensión, los Apóstoles «se volvieron a Jerusalén con gran gozo y estaban siempre en el Templo bendeciendo a Dios» (Lc XXIV, 52-53). Son los dos últimos versículos del Evangelio de Lucas.

Yendo de camino, Jesús se siente como cautivado por Jerusalén: «Conviene que hoy y mañana y pasado siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc XIII, 33). Y la apostrofa en un tono de afecto herido: «¡Jerusalén, Jerusalén! que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido! (Lc XIII, 34).» La subida de Jesús hacia Jerusalén tiene a la vez algo de ternura y solemnidad, de poder y de emoción; presiente Jesús que es el gran encuentro de su vida, que Jerusalén es su muerte y su resurrección; va como un novio que se encamina hacia el lugar, ya muy cercano, de sus bodas.

Ya está en Jericó, última etapa, a veinte kilómetros de Jerusalén.

> «Al salir de Jericó, acompañado de sus discípulos y de una gran muchedumbre, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. Al enterarse de que era Jesús de Nazaret, se puso a gritar: «¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí!» Jesús se detuvo y dijo: «Llamadle.» Llaman al ciego diciéndole: «Animo, ¡Levántate! Te llama» Y él, arrojando su manto, dió un brinco y vino donde Jesús. Jesús dirigiéndose a él, le dijo: «¿Qué quieres que te haga?» El ciego le respondió: «Rabbuní, ¡que vea!» Jesús le dijo: «Vete, tu fe te ha salvado.» Y, al instante, recobró la vista y le seguía por el camino» (Mc X, 46-52).

Este mendigo es un judío y no un galileo; en efecto, llama a Jesús por el nombre de «Hijo de David», título casi exclusivamente utilizado en Judea y que servía para designar la realeza mesiánica, y cuando se encuentra junto a Jesús le da otro título, *Rabbuní*, palabra aramea que significa lo mismo que *Rabbí*. Rabbuní (que es una variante provinciana) e Hijo de David indican en quien los pronuncia su calidad de hombre del pueblo y una fe popular: Jesús acepta esta fe. El evangelista refiere la curación para mostrar una vez más que es la gente pobre, la gente sencilla, la que tiene confianza en Jesús en contraste con los letrados y casuistas de Jerusalén y otros lugares, con esos

doctores que consideran a la gente pobre como ignorante y ciega. Los verdaderamente ciegos no son los que se cree.

Al grupo de los Doce (que llevan literalmente cara de entierro) y de los demás discípulos, se han ido uniendo poco a poco personas que han oído hablar de Jesús y que también suben a Jerusalén; la peregrinación reaviva siempre en quienes van una esperanza, si no ya una fiebre mesiánica. Ese Jesús, ¿no será tal vez el Mesías?

En seguida avistarán Jerusalén (Mc XI, 1-7):

> «Cuando se aproximaban a Jerusalén, cerca ya de Betfagé y Betania, al pie del monte de los Olivos, envía a dos de sus discípulos, diciéndoles: «Id al pueblo que está enfrente de vosotros, y no bien entréis en él, encontraréis un pollino atado, sobre el que no ha montado todavía ningún hombre. Desatadlo y traedlo; y si alguien os dice: "¿Por qué hacéis eso?", contestad: "El señor lo necesita, y en seguida lo devolverá acá".» Fueron y encontraron el pollino atado junto a una puerta, fuera, en la calle, y lo desataron. Algunos de los que estaban allí les dijeron: «¿Qué hacéis desatando al pollino?» Ellos les contestaron según les había dicho Jesús, y los dejaron. Traen, el pollino donde Jesús, echaron encima sus mantos, y se sentó sobre él».

Con esto empezaba el cortejo. Jesús avanza montado en el pollino; unos «extienden sus mantos por el camino, otros, ramas cortadas en los campos». Preceden y siguen a Jesús personas que gritan: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!», palabras de un salmo de fiesta, el salmo 118 que se canta en la subida al Templo, en una procesión que se hace con ramos (salmo 118, 27). De esta manera, Jesús queda simplemente integrado en una peregrinación de la que es el jefe. Cuando se llegaba ante el Templo, un sacerdote bendecía a todo el cortejo en la persona de su jefe diciendo «Bendito el que viene en nombre de Yahvéh» (salmo 118, 26).

El recorrido ha sido corto y el pequeño cortejo no ha debido inquietar a la guarnición romana que vigila la llegada de peregrinos a Jerusalén desde lo alto de la fortaleza Antonia, al nordeste del Templo.

Lo importante es el significado del cortejo. Todo empieza bien en Jerusalén, como había comenzado en Galilea, entre el entusiasmo. Aquí, como allí, una loca esperanza mesiánica embriaga a las gentes, peregrinos de todos los rincones y judíos, y Jesús hace una concesión a su mesianismo imperfecto aunque sincero. Pero semejante impulso parece indigno y vulgar a unos fariseos que se hallaban en el cortejo y que dicen a Jesús: «Maestro, ¡reprende a tus discípulos!». Pero los discípulos se hallan entusiasmados y es necesario dejarlos que se explayen: «Os digo que si éstos callan, gritarán la piedras» responde Jesús a los fariseos (Lc XIX, 39-40).

Jesús ha tomado la delantera comprendiendo el estado de ánimo de sus discípulos y el fervor de sus simpatizantes; así, decide buscar un pollino y montarse en él. Pero es este gesto, precisamente, el que tiene un profundo significado. Al mesianismo alborotado de los suyos, Jesús opone un mesianismo pacífico como el anunciado por el profeta Zacarías (IX, 9-10):

> ¡Exulta sin mesuras, hija de Sión, lanza gritos de gozo, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna. Él suprimirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las naciones. Su dominio irá de Mar a Mar[46] y desde el Río[47] hasta los confines de la tierra.

En la profecía de Zacarías se encuentra todo lo necesario para atraer la atención de Jesús. En ella halla anunciado su condición mesiánica: los caballos de guerra, los carros, los arcos, todo es ya inútil, han sido suprimidos. Es la proclamación de la paz, no quiere más victoria que la paz y una paz universal. Y la imagen de la humilde montura, que es lo que más resalta en el poema de Zacarías, no es símbolo de una realeza irrisoria, sino de una realeza que se apoya en la pobreza, la humildad, la mansedumbre.

Jesús pretende ser el rey de la gente sencilla y pobre, los *anawim;* es la razón de que decida dar cumplimiento, punto por punto, a la predicción de Zacarías. Los discípulos no lo entienden de momento, como declara Juan con toda sencillez (XII, 14-16):

> «Jesús, habiendo encontrado un borriquillo, montó en él, según está escrito:
>
> No temas hija de Sión;
> mira que viene tu Rey
> montado en un pollino de asna.
>
> Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que habían hecho.»

Al mismo tiempo que la humildad de la montura hay algo más, que debía hacer reflexionar a los discípulos: a la vista de la ciudad, al paso del cortejo, probablemente en la cima del monte de los Olivos desde donde se divisa toda Jerusalén, Jesús llora por la ciudad (Lc XIX, 41). Ama con pasión a Jerusalén y teme que no acepte el camino que él le señala: el camino de la paz, sino que se lance por el de las armas y la guerra. Y Jesús presiente que ese camino de la guerra la conducirá a su perdición; dirigiéndose, pues, a ella le suplica (Lc XIX, 42-44):

«¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos. Porque vendrán días sobre ti, en que tus enemigos te rodearán de empalizadas, te cercarán y te apretarán por todas partes, y te estrellarán contra el suelo a ti y a tus hijos que están dentro de ti, y no dejarán en ti piedra sobre piedra, porque no has conocido el tiempo de tu visita».

Los discípulos ni siquiera se percatan de los sentimientos de humildad y de paz que embargan a Jesús; ellos viven sueños de combate y de triunfo.

Jerusalén

Se han realizado estudios muy serios sobre la fisonomía de Jerusalén en tiempos de Jesús: sus oficios, su comercio, el movimiento de extranjeros [48]. Estas investigaciones de historia económica y social arrojan luz abundante sobre la situación de Jesús en sus últimos días, y creemos necesario presentarlas.

El trabajo, un trabajo de artesanía, tiene gran importancia en la ciudad, como en cualquier otra parte de Palestina; aquí, hasta los estudiantes y los mismos doctores tienen un oficio. Pablo, fariseo, que estudió en Jerusalén, había aprendido a confeccionar tiendas de campaña.

Se dan toda clase de oficios y algunos se consideran oficios notables: ebanista, carpintero. Otros, en cambio, son viles que rebajan socialmente a quienes los practican: tejedores y curtidores, por ejemplo, que son por el mero hecho sospechosos de inmoralidad. Ciertas corporaciones parecen especialmente repulsivas, y el pertenecer a una de ellas supone ya una mancha, una impureza: son las que se fundan directamente en el fraude y el engaño. Estas son repudiadas de derecho: así, por ejemplo, los pastores, considerados como gente nada honrada y ladrona, lo mismo que los usureros. Y por fin, sobre todo, los recaudadores de impuestos y los publicanos, que ejercen realmente los más bajos oficios en la escala social.

Los recaudadores de impuestos explotan y estrujan a la población chupándole la sangre como vampiros, y son particularmente odiados. En cuanto a los publicanos, perciben los derechos de aduanas; estos puestos se arrendan al mejor postor y cuando alguien llega a ser titular abusa casi siempre de su cargo con escandalosa injusticia. Está prohibido aceptar para la caja de los pobres limosnas procedentes de la caja de un peajero o de un recaudador de impuestos; una comunidad de fariseos excluye a todos aquellos que aceptan el ejercicio de uno de esos dos oficios.

Como bien a las claras muestran los Evangelios, existía la costumbre de pasar por el mismo rasero a recaudadores de impuestos, publicanos y ladrones o también publicanos y goyim (Mt. XVIII, 17), publicanos y prostitutas (Mt. XXI,

31-32), adúlteros y publicanos (Lc XVIII, 11). Cuando se habla de Zaqueo, el publicano, a cuya casa se invita Jesús, se le declara decididamente «un pecador» (Lc XIX, 7); en tiempos de Jesús [49] se está convencido de que «no se salva de un pozo a los goyim y a los pastores que caen en él», con más razón a los recaudadores de impuestos y a los publicanos, que están oficialmente proscritos. Quien ejerce este oficio es asimilado al esclavo, no puede servir de testigo y se ve privado de los derechos cívicos y políticos, esos derechos que incluso un bastardo de linaje gravemente impuro podía conservar. No es difícil, entonces, entender el significado de las siguientes líneas: «Vio Jesús a un hombre llamado Mateo sentado en el despacho de impuestos, y le dice: 'Sígueme'. Él se levantó y le siguió. Estando después él a la mesa en casa de Mateo vinieron muchos publicanos y pecadores, y estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos» (Mt. IX, 9-10); como compartir la misma mesa era símbolo de profunda amistad, se producen reacciones muy vivas frente a Jesús que se compromete con «gente de esa calaña».

¿Cuáles son los principales oficios en Jerusalén? En primer lugar, los que se dedican a la fabricación de artículos caseros y tejidos, los sastres, los artesanos que elaboran el cuero y los herreros. Otros ejercen oficios relacionados con la alimentación; los olivares que rodeaban a Jerusalén eran mucho más numerosos que hoy día y el consumo de aceite era muy abundante. Los lagares se encuentran fuera del recinto de la ciudad, en la Gran Jerusalén (Getsemaní significa *lagar de aceite*). No hay panaderías —el pan se elabora en casa—, pero existe una «calle de los carniceros» donde éstos, organizados en una corporación, tienen sus establecimientos [50]; existe, por fin, gente de un oficio muy apreciado y útil, los porteadores de agua o aguadores.

Tampoco faltan los oficios de lujo. La preparación de ungüentos, por ejemplo. La corte de Herodes, fastuosa, había contribuido poderosamente al auge de este ramo, pues las mujeres abundaban en torno a Herodes en constante emulación. Y el uso de perfumes cuenta mucho en Oriente; ya se vio que Judas estimó en trescientos denarios, suma exorbitante, el perfume esparcido por María sobre los pies de Jesús; después de la muerte de Jesús, las mujeres de Galilea compran aromas para ungir su cadáver (Mc XVI, 1), y por su parte Nicodemo viene al sepulcro «con una mezcla de unas cien libras [51] de mirra y áloe» (Jn XIX, 39).

Debemos también citar la orfebrería que trabaja el oro, la plata y el cobre, artesanado cuyos principales clientes son los peregrinos que quieren llevarse «recuerdos».

Por fin, los diversos oficios vinculados con la construcción. Los «herodianos» eran grandes constructores, de forma que las actividades que de ellos dependen, conocen gran esplendor en la época de Jesús. Volveremos sobre el tema a propósito del Templo.



Jerusalén. *Las murallas con las piedras del antiguo Templo*

Jerusalén está dividida en dos partes: al oeste, la ciudad alta y el «mercado (zoco) de arriba», y al este la ciudad baja y el «mercado de abajo». Las calles de estos dos mercados son las de mayor tránsito de la ciudad, las más bulliciosas, las más activas. Los artesanos trabajan sentados en talleres que dan a la calle y venden allí mismo, directamente del productor al consumidor.

Los miembros de una profesión están agrupados en el mismo barrio. Los oficios viles se encuentran, por lo general, en la ciudad baja; los oficios de arte y de lujo en la ciudad alta, cerca del Templo, por donde pasan los peregrinos.

El Templo ocupa un lugar de capital importancia en Jerusalén; las necesidades que impone su construcción y el servicio de los peregrinos hacen de él un centro de actividad y una constelación de oficios.

Cuando, alrededor del año 28, los judíos dicen a Jesús: «Cuarenta y seis años se han tardado en construir este Santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?» (Jn II, 20), falta todavía mucho para terminar los trabajos. El Templo se acabará en los años 62-64.

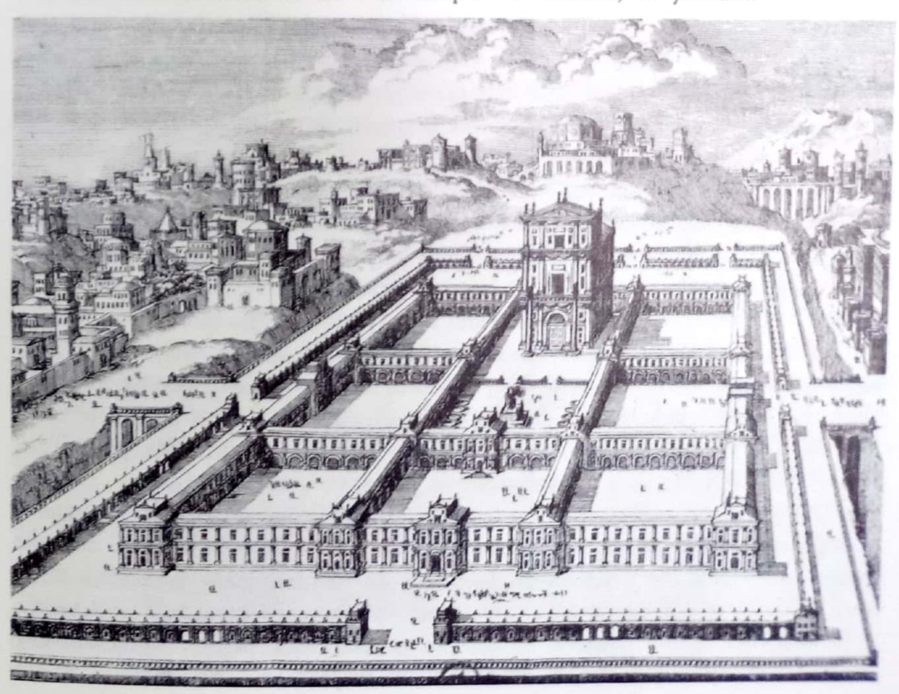
Trabajos de basamento o decoración, la actividad es múltiple, empleándose en ella obreros de la madera, el oro y el bronce. Como se prohibe entrar a los laicos en los edificios sagrados se ha intentado convertir en artesanos a un millar de sacerdotes, sobre todo canteros y carpinteros. En este país tan po-

bre, el lujo del Templo es extraordinario y hace que la peregrinación sea fascinante; para entrar en él, se pasa bajo pórticos recamados de oro y plata; también la fachada está recubierta de placas de oro; el Santo, situado en el vestíbulo, contiene piezas de arte únicas de las que se adueñará Tito depositándolas luego en el templo de Roma junto a los objetos más bellos del mundo; por fin, el Santo de los Santos, que es una sala vacía, tiene las paredes revestidas de oro. Hay tal cúmulo de riquezas que tras la toma de Jerusalén se produce una baja en la cotización del oro, que se devalúa en un 50 % [52].

El culto no se detiene un momento. Los artesanos, que se ocupan de los panes para las ofrendas y de los perfumes que se queman, trabajan sin cesar. Hay un médico para los sacerdotes que se dañan durante el servicio, y también barberos; en efecto, ciertos votos y determinadas funciones —es el caso de los levitas— exigen llevar la cabeza rapada.

Los trabajos del Templo dan vida a dieciocho mil obreros de Jerusalén y sus alrededores; es la industria principal de Jerusalén. Sin el Templo, la ciudad, situada en una región desprovista de recursos, ¡menos la piedra!, y muy escasa

Reconstrucción ideal del templo de Salomón, en Jerusalén



A rei morto rei posto

de agua, no hubiera podido sobrevivir. Esta aglomeración de veinticinco mil habitantes (dentro de las murallas) no vive prácticamente más que del Templo con las inmensas recaudaciones que recoge de toda Palestina y del mundo mediterráneo. ¡Cuando se piensa que todo israelita piadoso estaba obligado a gastar en Jerusalén el décimo de las rentas de sus tierras, y que Jerusalén recibe más de cien mil peregrinos al año! Jerusalén depende, por lo tanto, en el aspecto económico, de su posición religiosa, que la hace ser considerada como la ciudad situada «en el medio de las naciones» (Ezequiel v, 5). Jerusalén ejerce una especie de mágico atractivo; vivir en ella es una bendición que llega, incluso, a repercutir en el terreno de la dote: un habitante de una pequeña ciudad que se casa con una hija de Jerusalén tiene que darle en oro lo que ella pesa, y cuando la hija de una pequeña ciudad se casa con un hombre de Jerusalén, es ella la que le entrega el peso en oro de él[53].

Jerusalén está envuelta en un halo de prestigio extraordinario, a pesar de ser una ciudad apartada, en la montaña, de difícil acceso. Los caminos que a ella conducen atraviesan los montes de Judea, donde abundan incontables grutas y escondrijos que ocultan a ladrones y salteadores de caminos (¡es muy tentador asaltar a los peregrinos que llevan a Jerusalén sus diezmos, tasas e impuestos!). La guardia del Templo tiene que intervenir con frecuencia, y cuando Jesús es arrestado en Getsemaní pregunta a los guardias si es un «salteador» para que se dirijan contra él «con espadas y palos» (Mc. xiv, 48). Los dos hombres crucificados con Jesús son salteadores de caminos (Mc. xv, 27). Las rutas que convergen hacia Jerusalén son pésimas. Jerusalén no es un nudo comercial, sino una fortaleza.

Debido a su situación tan desfavorable, la ciudad es el sitio de más elevado coste de vida: se paga la fruta seis veces más cara que en el campo; como existe una gran demanda de palomas para los sacrificios, la especulación hace subir los precios en la ciudad hasta cien veces su valor normal.

En Jerusalén existe distinción entre ricos y pobres. La corte vive aparte, rodeada de un lujo fastuoso: quinientos domésticos hay al servicio del palacio. Aunque de estructura más bien helénica en cuanto a jerarquía y funcionamiento, sigue siendo ante todo una corte oriental; testigo de ello es el harén del rey, a quien permite la ley la poligamia. Herodes el Grande (37-4 antes de Cristo) había tenido diez mujeres.

Está en primer lugar la clase superior, fundada en privilegios de cuna y compuesta por las noblezas sacerdotal y laica. Las dos se hallan estrechamente compenetradas y tienen en la mano las riendas de la autoridad financiera, judicial y gubernamental, poseyendo la preponderancia en el sanedrín. Esta asamblea es una especie de senado aristocrático, pero en posesión real del poder desde que Judea se ha convertido en provincia romana (año 6 después de Cristo). Es un consejo supremo compuesto de setenta y un miembros repartidos en tres grupos: los príncipes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos. La competencia del sanedrín no se extiende sólo al país, sino a los judíos de todos los lugares. Así, Pablo recibe cartas del sanedrín para las sinagogas de Damasco en misión de arrestar a los cristianos. Pero sobre todo es dentro de Judea donde se deja sentir su poder.

La totalidad de los miembros del sanedrín, laicos y sacerdotes, pertenece al partido de los saduceos que, como ya vimos, se atiene estrictamente al texto escrito de la Ley y se opone a la tradición oral de los fariseos. Pero desde hace algunos años los fariseos, con el apoyo de sus partidarios, muy numerosos sobre todo entre el pueblo, se han infiltrado en el sanedrín.

Más adelante veremos quiénes son los príncipes de los sacerdotes y los escribas.

Los ancianos, en el sanedrín, son los jefes de las familias más poderosas. Grandes propietarios de bienes inmuebles y grandes negociantes, tienen entre sus manos las riendas económicas del país, junto con los dirigentes del Templo. José, rico terrateniente (Mc. xv, 43) de Arimatea, a treinta kilómetros al nordeste de la ciudad, es miembro del sanedrín; posee al norte de Jerusalén un huerto con una sepultura familiar excavada en la roca (Jn. xix, 41), aunque probablemente no reside en la ciudad desde hace mucho tiempo, pues el sepulcro ha sido excavado recientemente. De cualquier forma, vemos en este caso la atracción religiosa que ejerce Jerusalén: los ricos vienen a instalarse en ella y se compran un terreno donde construir su tumba porque es un gran privilegio ser enterrado en la Ciudad Santa. Así es como se encuentra por los alrededores, dentro de los límites de la Gran Jerusalén, sepulcros blanqueados cada año con cal, mirando por los transeúntes que contraerían una impureza legal si tocaran por descuido la piedra de una tumba.

También hay ricos fuera del sanedrín, por supuesto. Hay dos signos de riqueza sobre todo: el primero es la poligamia, que como se sabe está permitida, pero resulta cara y sólo los ricos pueden permitírsela. El otro es el festín: el anfitrión más rico es el que ofrece el banquete más espectacular al mayor número de invitados.

En segundo lugar y muy por debajo de esta clase privilegiada se halla la clase media, no muy numerosa aunque desahogada, constituida por artesanos y tenderos. Luego se encuentran los pobres, entre los que cabe distinguir los que se ganan la vida trabajando y los que viven de limosna.

Los que trabajan son, en su mayoría, jornaleros que ganan por término medio un denario al día, además de la comida, y están contratados para la jornada. Pero en Jerusalén vive una multitud de gente cuyos únicos ingresos son el socorro que reciben. Los escribas, por ejemplo, perciben con frecuencia

gratificaciones porque no pueden recibir un salario por su trabajo, aunque siempre se las apañan, como veremos. En cambio, están todos aquellos —innumerables— que viven de la mendicidad. En una peregrinación las limosnas están consideradas como actos meritorios, sobre todo las que se hacen en la Ciudad Santa, tanto que las puertas de Jerusalén se hallan atestadas de ciegos, sordos y tullidos de todas clases, unos reales, otros fingidos. Los mendigos pululan alrededor del Templo; a los tullidos se les considera impuros y sólo tienen acceso al espacio perfectamente delimitado del atrio de los goyim; aquí es donde Jesús ve a un ciego de nacimiento y lo envía a lavarse a la piscina de Siloé, a la parte sur del Templo. También se menciona otra piscina, la de Bezatá, al norte del Templo, cerca de la Puerta de las Ovejas: «En ella yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos» (Jn. v, 3). Tras el Templo resplandeciente de oro y el barniz aparente de las grandes riquezas, Jerusalén es una ciudad de subproletariado.

La casta sacerdotal y los escribas

Se trata bajo este epígrafe del alto clero y no de los siete mil sacerdotes y los diez mil levitas. El alto clero comprende los príncipes de los sacerdotes y, a la cabeza de ellos, el sumo sacerdote en ejercicio.

No hay que perder de vista que, en tiempos de Jesús, Israel es una teocracia; el verdadero título de nobleza es el sacerdocio y el personaje más importante del país es el sumo sacerdote. Es el único habilitado por el mismo Dios para realizar la expiación por la comunidad [54]. En este acto de culto hay un objeto que desempeña un papel esencial: la vestidura que lleva el oficiante, vestidura que se había convertido en algo casi mágico para los judíos. Herodes lo había comprendido tan perfectamente, y con él los romanos, que habían tenido la idea de poner la vestidura del sumo sacerdote bajo su custodia en la fortaleza Antonia, para dejársela tan sólo los días de fiesta; era la mejor forma de preservarse de las revueltas de los judíos. Así se comprende que éstos hagan lo imposible por recuperar el manto del sumo sacerdote, que representa para ellos un símbolo religioso extraordinario.

Además de la vestidura, la muerte del sumo sacerdote tiene también virtud de expiación. El mismo día de su muerte todos los homicidas (involuntarios) que se habían dado a la fuga quedan libres.

Sólo él puede, una vez al año, el Día de las expiaciones, penetrar en el corazón del Templo, el Santo de los Santos; ese día, el sumo sacerdote entra por tres veces en el Santo de los Santos; los ritos que debe practicar son muy estrictos y el menor fallo acarrearía inmediatamente la venganza de Dios.

El sumo sacerdote desempeña reverente y tembloroso su servicio en el silencio oprimente de este lugar sombrío y vacío por detrás del doble velo.

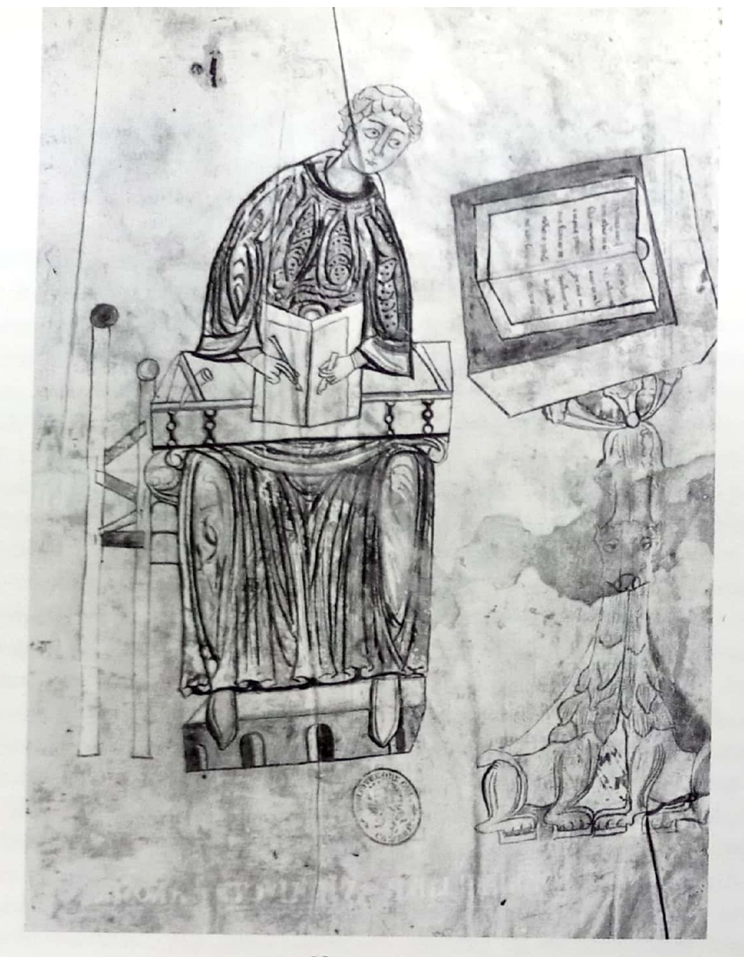
Es, por derecho propio, presidente del sanedrín, el verdadero jefe espiritual y temporal de Israel.

Hay que insistir, sin temor a exagerar, sobre el aspecto «purificación-mancha» que se halla en la esencia misma de la función sacerdotal y por consiguiente, más particularmente, en la propia actividad y preocupaciones del sumo sacerdote. Este ha de hacer todo lo posible para evitar contaminarse: tiene prohibido tocar un cadáver o entrar en una casa mortuoria, rasgarse las vestiduras en señal de luto, dejarse crecer la cabellera en desorden; no puede dejarse ver cuando se corta la cabellera, cuando está desnudo, o cuando se halla en el baño. La semana que precede al gran Día de la expiación es objeto de una particular vigilancia: purificaciones de todas clases, apartamiento de su mujer. El año 17 después de Cristo, el sumo sacerdote Simeón queda contaminado, la víspera del día en que debe oficiar, por el salivazo de un árabe y le es imposible desempeñar su tarea, con gran consternación del pueblo.

Como el cargo es hereditario, se presta el mayor cuidado a su matrimonio, que está sometido a prescripciones severísimas: tiene que casarse con una joven virgen. Ahora bien, a los ojos de la Ley no es virgen la muchacha que ha roto sus relaciones de noviazgo o cuyo novio ha muerto. Y la joven virgen tiene que tener doce años y ser hija de un sacerdote. Con frecuencia, todo queda dentro de la misma familia: el sumo sacerdote Caifás (18-37 d. J.), por ejemplo, había tomado como esposa a la hija del sumo sacerdote Anás (6-15 d. J.). Incluso cuando ha dejado de ejercer el cargo, el sumo sacerdote conserva su título y todo su prestigio; así, Anás, que ya no ejerce, desempeña un papel importante en el proceso de Jesús. Tiene que continuar observando todas las prescripciones contra la contaminación. El hecho de llegar a ser sumo sacerdote confiere una especie de marca indeleble; de él se dice que posee una «santidad eterna».

Herodes hará todo lo posible por disminuir y, a poder ser, desacreditar el cargo de sumo sacerdote; los nombra y destituye a su antojo [55], los elige de cualquier familia sacerdotal ordinaria, provoca rivalidades, favorece la simonía. De hecho, se comprueba en la época de Jesús cierta decadencia en el cargo de sumo sacerdote; reina el nepotismo en los nombramientos para los puestos más lucrativos del Templo y los fariseos están al acecho de la más mínima falta en el ejercicio del culto para denunciarla; el pueblo comenta, por lo bajo, los abusos, como la práctica del comercio en la explanada del Templo.

Además, el sumo sacerdote es intensamente venerado por todos: es el mandatario de Dios. Su personalidad, e incluso algunos de sus actos, cuentan poco ante esa marca de Dios sobre él. Es el Elegido entre los elegidos, «na-



Un escriba

die se arroga tal dignidad, sino el llamado por Dios, lo mismo que Aarón» (Heb. v, 4).

Junto al sumo sacerdote en ejercicio están los otros príncipes de los sacerdotes. El primero de ellos es el sagan, el comandante del Templo que sustituye al sumo sacerdote si éste no puede desempeñar sus oficios el día de la expiación. Además de la vigilancia del culto, tiene en sus manos el poder policíaco supremo: él es quien procede a los arrestos, como el de los Apóstoles en el atrio del Templo (Hch. v, 24-26). Luego hay unos doscientos sacerdotes principales encargados de los sacrificios y de la vigilancia del Templo.

El sumo sacerdote y los príncipes de los sacerdotes forman parte de las «familias pontificales», es decir de la aristocracia sacerdotal. Es una casta bien definida, un clan herméticamente cerrado.

Frente a la nobleza laica y a la casta sacerdotal, ambas estrechamente vinculadas, se ha ido formando poco a poco una nueva clase superior en Israel que ha alcanzado notable importancia: la de los escribas. Los escribas son los científicos de aquel tiempo. Quien desea incorporarse al grupo de los escribas debe recorrer un ciclo de varios años de estudios. Esta formación, que comienza con frecuencia en la más tierna infancia, se basa en el estudio de las Escrituras; el alumno queda bajo la férula de un maestro que lo vigila personalmente y le dispensa sus enseñanzas. A la edad canónica de cuarenta años, después de múltiples exégesis, es doctor, ordenado escriba y, en adelante, tiene el derecho de zanjar por sí mismo cuestiones de legislación religiosa y de ritual, de ser juez en los procesos criminales y en los procesos civiles. Sus decisiones tienen el poder de «atar» y «desatar» para siempre a los judíos del mundo entero: su jurisdicción es universal.

El escriba tiene a la vez una profesión civil y un puesto en la enseñanza, derecho o administración. Sólo ellos pueden ocupar asiento en el sanedrín al lado de los sacerdotes principales y de los ancianos. Pero, y esto es muy importante, pertenecen con frecuencia a la secta de los fariseos y, en el sanedrín, el partido fariseo está enteramente compuesto por escribas. Así, por la condición de escriba es como los fariseos han podido introducirse en el sanedrín y ser en él los opositores de sus grandes enemigos, los saduceos, sobre todo en el terreno de las decisiones judiciales. Nicodemo es un escriba y Jesús le dice: «Tú eres maestro en Israel» (Jn. III, 10); es uno de los fariseos que forma parte del sanedrín. Cuando los guardias enviados por los sacerdotes principales a prender a Jesús volvieron sin él confundiéndose en excusas: «Jamás un hombre ha hablado como habla ese hombre» (Jn. VII, 46), los fariseos sienten miedo y dicen a los escribas: «Esa gente no conoce la Ley, son unos malditos» (Jn. VII, 49) y Nicodemo les replica en su propio terreno oponiéndoles precisamente la Ley: «¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre sin haberlo antes oído y sin saber lo que hace?» (Jn. VII, 51).

Pero, como alguien ha advertido [56], la razón decisiva de la influencia dominante de los escribas sobre el pueblo no reside únicamente en su conocimiento de las leyes religiosas; ante todo, son los herederos de una ciencia secreta: la tradición esotérica.

Lo que existía entre el maestro y el alumno iba mucho más lejos que la simpre habilidad en la explicación y confrontación de los textos. El maestro, con el mayor de los secretos, hablaba a su alumno de la teosofía y de la cosmogonía que entrañaba el primer capítulo del Génesis o el libro de Ezequiel; buscaba con él los más escondidos enigmas que rodeaban el hombre sagrado divino, ese Nombre por medio del cual Dios creó el mundo.

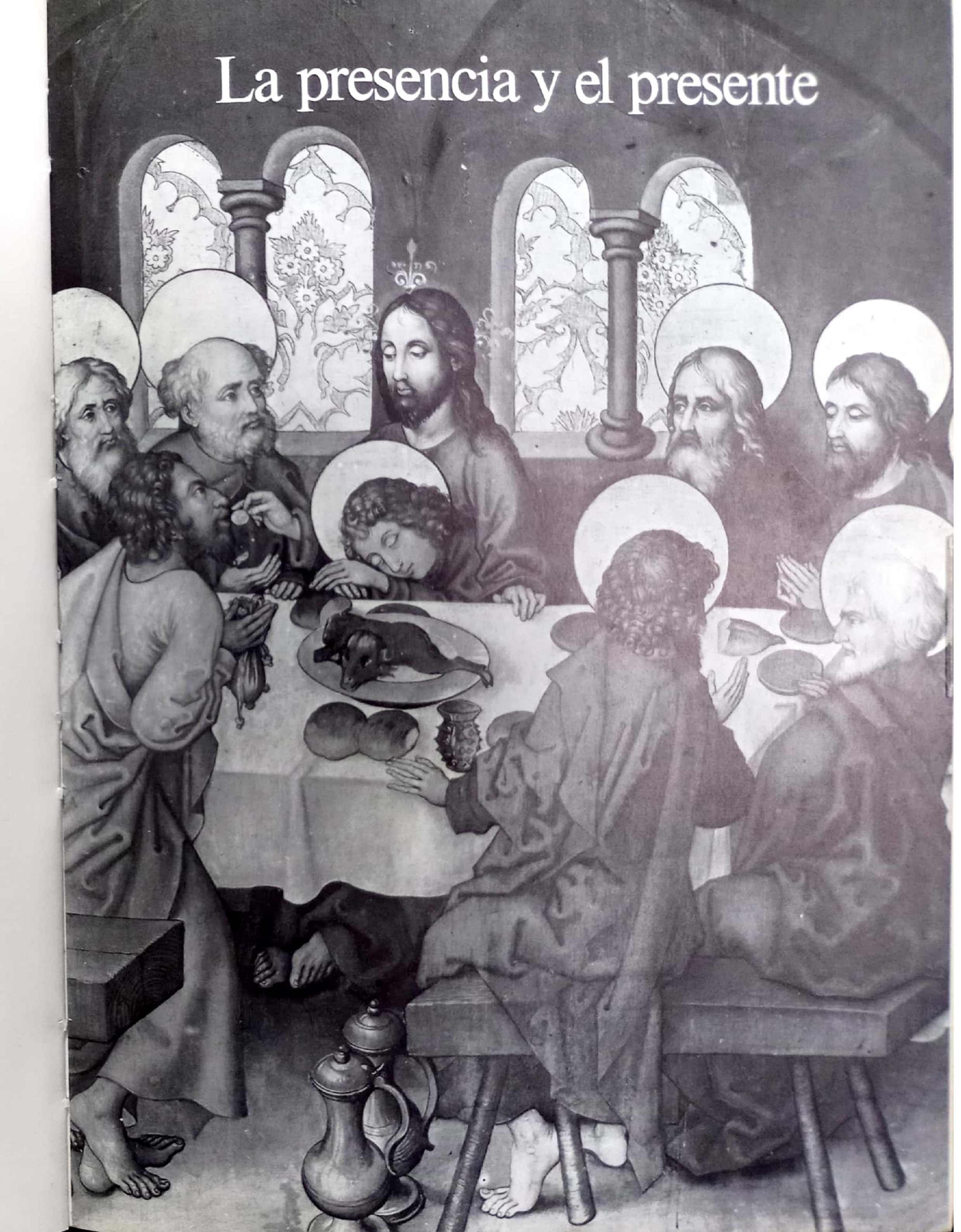
Los escribas serían, en el fondo, una especie de alquimistas que, por medio de cien fórmulas y especulaciones, buscan el secreto del ser divino. Son ellos los que redactan los escritos apocalípticos. Sus enseñanzas constituyen vastos sistemas teológicos. Y como estas enseñanzas son «el secreto de Dios», no pueden transmitirse por escrito, sino únicamente en forma oral. A los ojos del pueblo, los escribas aparecen, pues, a causa del secreto que los rodea, como los herederos de los profetas. No hay que considerarlos, en efecto, como sabios, inaccesibles al común de los mortales, porque pertenecen al pueblo, ni como eruditos «apergaminados» aferrados al pequeño detalle. Son unos hombres enigmáticos, prodigiosamente atractivos, algo así como los gurus de la India. La juventud los idolatra y acude de todos los rincones a encerrarse en el secreto de su enseñanza; Pablo dirá a las gentes de Jerusalén que es de Tarso en Cilicia, pero que vino a Jerusalén y que «fue instruido a los pies de Gamaliel en la exacta observancia de la Ley ancestral» (Hch. XXII, 3).

El pueblo rodea de grandes muestras de consideración a los escribas; los venera y siente por ellos un cierto temor reverencial. La gente se levanta en la calle cuando pasa un escriba y lo saluda con el nombre de «Rabbí» o de «Padre»; se le reserva el sitio de honor en todas las sinagogas y los mejores puestos en los banquetes. En todo el país existe un respetuoso temor a cierto número de tumbas de «santos» sobre las cuales corren mil historias supersticiosas. Ahora bien, siempre se trata de tumbas de profetas o de tumbas de escribas.

Aristócratas intelectuales, dotados de una ciencia esotérica tanto más influyente, sobre todo en estos tiempos de efervescencia mesiánica, los escribas poseen a los ojos del pueblo un «maná», un poder sobrenatural.

Un último dato y no de los menos importantes: muchos de ellos pertenecen a comunidades fariseas; además, los jefes y miembros más influyentes en las comunidades fariseas son escribas. Finalmente, en oposición a los doctores saduceos, defienden las ideas de los fariseos aun en el caso de que no pertenezcan, de hecho, a una de sus comunidades. Cuando, por ejemplo, Jesús ataca a los fariseos con virulencia, un escriba lo interrumpe exclamando: «¡Diciendo estas cosas también nos injurias a nosotros!», y Jesús se vuelve entonces contra él diciendo entre otras palabras: «¡Ay también de vosotros, escribas, que imponéis a los hombres cargas intolerables, pero vosotros no las tocáis ni con uno de vuestros dedos! ¡Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas que vuestros padres mataron...! ¡Ay de vosotros, que os habéis llevado la ciencia! No entrasteis vosotros y a los que querían entrar se lo habéis impedido» (Lc. XI, 46, 47 y 52).

MARTÍN SCHONGAUER. *La Cena* ▷



Dos trampas: la autoridad y el dinero

Ya está Jesús en Jerusalén. Parece cierto que efectuó varias visitas a la Ciudad Santa. Juan menciona tres Pascuas (II, 13; VI, 4; XII, 1) e incluso en Mateo, Marcos y Lucas, que construyen su evangelio bajo el esquema de una Pascua única, la de la muerte de Jesús, se encuentran detalles que suponen más de una ida de Jesús a Jerusalén. De todas formas, su última estancia es la más importante: comienza después de Cesárea y culmina en el Gólgota.

Es imposible que Jerusalén por sí misma no produjera un extraordinario impacto en Jesús, como de hecho, según hemos visto, lo produjo. En Jerusalén ocurrieron cosas que no tienen punto de comparación con los sucesos de Galilea. Jerusalén y Galilea tienen dos dimensiones que se complementan: en ambas se anuncia el Reino, pero a ello se añadirá en seguida la tercera dimensión, decisiva como la piedra clave de un arco, el Resucitado. Mas Jerusalén no hace olvidar Galilea, ni las acciones y palabras que vivió Jesús al borde del lago, en Nazaret o en Caná, sino todo lo contrario. El cristianismo es una religión histórica que echa sus raíces en Galilea, en Jerusalén y en los sucesos de la Pascua. La primera comunidad cristiana reflexionará sin cesar sobre estas tres dimensiones, inseparables, conservando los recuerdos, buscando su mayor comprensión y construyendo, a partir de estos datos, una ciencia divina.

En Jerusalén, los discípulos no están para fiestas. Llegan allí con el corazón en un puño; han gozado de un breve momento de esperanza con el cortejo del monte de los Olivos, pero en seguida se han vuelto a encontrar en un ambiente enrarecido y sofocante: el de una ciudad sobre la que arroja su sombra poderosa y aplastante el Templo. En Galilea, al menos, la oposición plantaba cara frente a frente y a las claras, dura pero abiertamente; aquí, en cambio, todo son controversias sutiles y maniobras políticas, trampas insidiosas, una lucha subterránea, inaprensible, toda una trama enmarañada de influencias diversas. Y los discípulos no están a la altura de tan complicada situación.

De buenas a primeras, Jesús pasa al ataque: penetra en el Templo y comienza a expulsar a los que allí compran y venden; echa por tierra los tende-



Jesús expulsa a los vendedores del Templo

retes de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas, y se opone al transporte de mercancías a través del Templo. Y por toda explicación, les dice: «¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes? ¡Pero vosotros la habéis hecho cueva de bandidos!» (Mc. XI, 15-17). «Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes.» Son palabras de Isaías (56, 7) que se leían en el frontispicio de todas las sinagogas. En un pasaje de Jeremías leemos también (7, 11): «¿En cueva de bandoleros se ha convertido a vuestros ojos esta Casa que se llama por mi nombre?»

Parece como si estuviéramos viendo la escena y, sobre todo, lo que allí se ventila. Los abundantes sacrificios del Templo exigían muchos animales: bueyes para los más ricos, corderos para las fortunas medias, palomas para los pobres (Jn. II, 14). Además, el impuesto del Templo, que ha de tributar cada año todo buen israelita, tiene que pagarse en moneda del Templo, de ahí la

presencia de esos cambistas que proporcionaban esta moneda a cambio de piezas romanas. Los vendedores y cambistas que por allí se encuentran han obtenido su concesión de la administración del Templo, es decir, del alto clero saduceo; para unos y otros es un negocio redondo, mientras que los peregrinos tienen la impresión de ser esquilmados.

Si Jesús ha podido realizar este gesto provocativo es porque cuenta, precisamente, con el apoyo de la masa, una masa explotada y decidida al motín. La policía del Templo se siente desbordada, la guarnición romana permanece impasible: ¡allá los judíos con sus grescas! Además, todo lo que los divide facilita su dominación; Jesús da pruebas de tanto realismo como audacia. Conoce al dedillo todos los factores: la muchedumbre, la policía sacerdotal, la guarnición romana. Sabe de sobra que aunque cuenta con el beneplácito de la masa, tiene en contra suya la implacable hostilidad del partido saduceo.

Acaba de llegar de Galilea, todo el mundo habla bien de él y necesita darse a conocer mejor. Pero lo hace, no como un demagogo, sino metiéndose en el meollo del problema, apoyándose en lo que hay para él de más entrañable y sensible: el honor de su Padre. Hace respetar los derechos de Dios y, como consecuencia, se da a conocer como alguien que no se intimida ante los poderosos. Barre del Templo dinero y animales, y hasta las mismas palomas, ofrenda de los pobres, aquellas palomas que José y María ofrecieron a Dios cuando lo habían presentado al Templo para purificación de la madre y rescate del hijo (Lc. II, 22-24); su comportamiento, gestos y ademanes, en el mismo corazón del Templo, son los de un gran profeta.

Y esto, los escribas y fariseos, apreciados también por el pueblo, no se lo pueden perdonar. Jesús pone en contra suya a los saduceos, pero éstos, en definitiva, apenas si cuentan con adeptos entre el pueblo, fuera de algunos pocos, rastreros y serviles. Con su gesto, Jesús logra hacer impacto entre los adeptos de los escribas y fariseos, la masa del pueblo sencillo que tiene puesta su confianza en ellos. ¿Por qué éstos le tienen miedo? Porque «toda la gente estaba asombrada de su doctrina» (Mc. XI, 18).

Este Jesús que vuelve todos los días al Templo (por la noche se retira fuera de la ciudad, Mc. XI, 19), ¿qué es lo que enseña? Lo hemos visto por la frase que pronunció, entresacada de dos profetas, Isaías y Jeremías. El contexto de Isaías es universalista (LVI, 6-7), y encaja perfectamente con el lugar donde habla Jesús, el atrio de los goyim:

> «En cuanto a los extranjeros adheridos a Yahvéh para su ministerio, para amar el nombre de Yahvéh... yo les traeré a mi monte santo, y les alegraré en mi casa de oración. Sus holocaustos y sus sacrificios serán gratos sobre mi altar porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos.»

Por su parte, el contexto de Jeremías (VII, 1-6), ese Jeremías, profeta predilecto de los escribas, no es menos expresivo:

> «Palabra que llegó de parte de Yahvéh a Jeremías: «Párate en la puerta de la Casa de Yahvéh y proclamarás allí esta palabra.
> Dirás: Oíd la palabra de Yahvéh, todo Judá, los que entráis por estas puertas y postraros ante Yahvéh. Así dice Yahvéh Sebaot, el Dios de Israel:
> Mejorad de conducta y de obras, y yo me quedaré con vosotros en este lugar, no fiéis en palabras engañosas diciendo:
> ¡Templo de Yahvéh, Templo de Yahvéh, Templo de Yahvéh es éste!
> Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras, si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al forastero, al huérfano y a la viuda, y no vertéis sangre inocente en este lugar, ni andáis en pos de otros dioses para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros en este lugar.»

Y Jeremías sigue profetizando que si no cambian será destruido el Templo de Jerusalén, como antaño fue destruido el santuario de Silo que había cobijado el Arca de la Alianza. Por lo tanto, Jesús, en términos velados, hace una alusión directa a lo más sagrado que existe, el Templo, dejando entrever que pueda ser destruido. Con los discípulos será más explícito; de haber expuesto con toda claridad esta doctrina en el Templo mismo inmediatamente hubieran recaído sobre él acusación y condena, pero la confía a los discípulos y Judas pudo transmitirla al sanedrín. A la postre, ella constituirá el capítulo principal de acusaciones contra Jesús (Mc. XIV, 57-58). «Al salir del Templo, le dice uno de sus discípulos: «Maestro, mira qué piedras y qué construcciones.» Jesús le dijo: "¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea destruida"» (Mc. XIII, 1-2).

En presencia del sumo sacerdote se invocarán contra Jesús sus palabras sobre la destrucción del Templo, pero deformadas: había dicho él: «Destruid este santuario y en tres días lo levantaré» (Jn. II, 19), y los dos testigos traducen falsamente en primera persona: «Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este Santuario hecho por hombres y en tres días levantaré otro no hecho por hombres» (Mc. XIV, 58). Aunque los falsos testigos aportan una precisión: el «no hecho por hombres» subraya que Jesús no es un celote. Estos pretendían destruir el Templo y toda su organización y sustituirlo por otro templo, también temporal, hecho por hombres.

La enseñanza de Jesús en el Templo hace profunda mella en el pueblo. Escribas y fariseos sienten miedo y esto los lleva a desear su pérdida (Mc. XI, 18). Porque Jesús no hace derivar de ellos su autoridad; en Galilea, no dudó en desenmascararlos, descubriendo sus falsos secretos y su hipocresía. Pero, ¿de quién le viene su autoridad? Necesitan saberlo, es necesario que lo

confiese. ¿Cuál es, en otras palabras, su mesianismo? ¿Esenio? No. ¿Fariseo? No. ¿Ha sido formado por un escriba? Tampoco. ¿Entonces, qué?

Un día la pregunta queda por fin planteada: «Llegado al Templo, mientras enseñaba se le acercaron los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo diciendo: «¿Con qué autoridad haces esto? ¿Y quién te ha dado tal autoridad?» (Mt. xx, 23). Lucas y Marcos dicen por su parte: «Los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Lc. xx, 1; Mc. xi, 27). De hecho, se trata de una representación de los tres grupos de componen el sanedrín, es decir la autoridad religiosa suprema en Israel.

Pero la pregunta es capciosa: o Jesús elude la cuestión, con lo que pierde su crédito, porque es necesario declarar siempre el origen de la propia autoridad, o Jesús afirma algo, y cualquier afirmación no puede por menos de ser peligrosa, porque se opondrá a la autoridad establecida. A esta pregunta sutilmente propuesta por el Consejo del sanedrín responde Jesús siguiendo un procedimiento admitido en las discusiones rabínicas, con una contrapregunta: «El bautismo de Juan, ¿de dónde era?, ¿del cielo o de los hombres? (Mt. xxi, 25).

La contrapregunta es habilísima. Primero porque el recuerdo de Juan sigue vigente en el pueblo y los oyentes allí presentes, que esperan la respuesta de Jesús, no pueden por menos de sentirse conmovidos ante la simple evocación del nombre de Juan. Después, porque Jesús identifica su causa a la de Juan. Ahora bien, Juan no había recibido autoridad de nadie, pero Jesús se refiere a la autoridad que Juan había conseguido realmente tan sólo por sus actos: existe un precedente y un fiador. Finalmente, porque Jesús pone a los que le interrogan en un gran aprieto a propósito de Juan: si afirman, como piensan, que Juan no tenía ninguna autoridad divina y que hablaba por su propia cuenta, el pueblo lo tomaría a mal; si dicen, contra lo que piensan, que es un profeta de Dios, Jesús podrá preguntarles por qué no creyeron en él, Juan, y por qué, entonces, no creen en él, Jesús que trae su «origen» del precursor.

«Respondieron, pues, a Jesús: "No sabemos".» A lo cual Jesús puede inmediatamente replicar: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto» (Mt. xxi, 27). La habilidad dialéctica de Jesús no debe, sin embargo, hacer olvidar la afirmación contenida en su contrapregunta. Juan bautizaba por autoridad divina, y Jesús también: es una reivindicación mesiánica implícita, pero real.

Segunda trampa. No concierne al origen de la autoridad religiosa de Jesús, sino a su posición política. Y esta vez, no es el sanedrín quien lanza el ataque, sino los fariseos y los herodianos. Los herodianos, colaboracionistas que han tomado partido junto con Herodes por el poder de ocupación; los



Masaccio. *La moneda del tributo*

fariseos, que representan a los ojos del pueblo la facción de la resistencia (no violenta) contra ese poder.

El interrogante planteado es de nuevo un callejón sin salida, con un preámbulo adulador tanto más peligroso: «Maestro, sabemos que eres sincero y que no te importa de nadie, porque no miras la condición de las personas, sino que enseñas con llaneza el camino de Dios: ¿Es lícito pagar el tributo al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar?» (Mc. xii, 14).

Responder negativamente es definirse como rebelde, alinearse junto a los celotes, para quienes no pagar el tributo es prueba de fidelidad hacia Israel, predicar la insumisión y por lo tanto poder ser denunciado a los romanos y caer bajo la justicia de la autoridad civil.

Responder sí es ponerse de parte de los romanos, admitir su dominio y decepcionar profundamente al pueblo, que rezuma odio religioso hacia esos goyim. La respuesta de Jesús es conocida, aunque ha sido objeto de interpretaciones tan diversas y de usos tan dispares desde hace siglos que es necesario comprenderla en su sentido original. «Pero él, dándose cuenta de su hipocresía, les dijo: "¿Por qué me tentáis? Traedme un denario que lo vea." Se lo

trajeron y les dice: "¿De quién es esta imagen y la inscripción?" Ellos le contestaron: "Del César." Jesús les dijo: "Lo del César, devolvédselo al César y lo de Dios a Dios"» (Mc. XII, 15-17).

Se ha admirado con frecuencia la habilidad de Jesús, no viendo en ello más que la sagacidad de un hombre que tiene más conchas que un galápago: «Tal vez sí, tal vez no.» Si por ahí fueran los tiros, Jesús no sería más que un herodiano que pone a Dios y al César al mismo nivel procurando separar la vida y los problemas de cada día del culto debido a Dios. También se han traducido las palabras de Jesús en el sentido de «Cada cosa en su lugar», siendo aquí las cosas Dios por un lado y el poder por otro. Dios no es una «cosa» y Jesús no ha podido proferir semejante blasfemia, siendo así que, como admiten la mayoría de sus adversarios, «enseña con llaneza el camino de Dios».

De hecho, la respuesta es doble. La primera es un contraataque directo contra los fariseos: «Traedme un denario.» Y los fariseos se lo traen, tranquilos y seguros de la trampa que le han tendido. Pero caen ellos mismos en ella: un denario es la prueba de que llevan consigo esta moneda romana, que se cambia en el Templo, en la que se ve grabada la cabeza de Tiberio César con la inscripción, en abreviatura, «hijo del divino Augusto», es decir la usurpación de un título divino, hecho idolátrico que la Ley reprueba en sumo grado. Jesús no lleva sobre sí esta moneda. Pero vosotros tenéis dinero romano, habéis aceptado esta moneda, pensáis por tanto pagar el tributo; devolved, pues, a César lo que habéis aceptado del César. Jesús les demuestra que, de todas formas, y a pesar de su actitud externa, han aceptado ya la moneda romana: el gentío que se apiña en torno lo comprende inmediatamente, podemos estar seguros. De esta manera pone a los fariseos en contradicción con ellos mismos, prueba que a través de sus sutiles distinciones son unos hombres que tienen sus arreglos y apaños, no muy distintos, en definitiva y a pesar de las apariencias, de los herodianos. Siempre encontramos el reparto de cosas. Siempre el intento de servir a partes iguales a dos señores: «Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mamón» (Mt. VI, 24) [57]. Dios y el poder, Dios y el dinero, no se hallan situados en el mismo plano.

La réplica revela al mismo tiempo lo más profundo del pensamiento de Jesús sobre los gobiernos. Hay una corriente en Israel que considera los imperios humanos como satánicos: está especialmente representada en tiempos de Jesús por los apocalipsis. En el extremo opuesto, otra corriente ve en los imperios humanos símbolos, a veces incluso una preparación del Reino; esta corriente se apoya sobre todo en Israel y Daniel.

Jesús no considera los imperios como imágenes del Reino o como caminos

que desembocan en él. Pero tampoco los mira como destructores de la autoridad de Dios. Declarar que las dos autoridades no son del mismo orden es evitar la escatología extremosa que llevaría a despreciar el poder y los gobiernos humanos y a confundir el Reino con la obligación, para cualquier discípulo de Jesús, de evadirse de lo humano y de no estar en el mundo; y es, al mismo tiempo, evitar el celotismo radical que rinde culto y adora el poder y los gobiernos y confunde el Reino con la revolución, o con el nacionalismo.

Pero Jesús no se limita a la distinción estricta entre las dos autoridades, la de Dios y la de los hombres. La segunda respuesta que da a los fariseos y a los herodianos es la más importante de ambas. No se la han pedido, pero se la han merecido con su preámbulo adulador al decirle que quiere enseñar «el camino de Dios». Jesús sale por los fueros del honor de Dios: «Dad a Dios lo que es de Dios.» Aceptar la moneda romana y utilizarla es el ciclo del dinero, y Jesús remite el dinero al dinero, y a los fariseos los remite a sí mismos. Este circuito tiene su orden propio: dinero, poder, imperios. Pero existe otro circuito, el que relaciona a Dios con el hombre y al hombre con Dios. El Reino es esta circulación de sangre y de vida entre Dios y el hombre, entre los hombres a causa de Dios, entre los hombres a causa de lo que es el hombre. En este circuito también hay un «dar a Dios». Pero aquí Jesús enfrenta a los fariseos consigo mismos, ellos que hablan sin cesar de mérito y de culto: de dar a Dios lo que le es debido, cuando Jesús ha explicado una y mil veces en su enseñanza que nadie, jamás, podrá devolver a Dios lo que Dios da y ha dado y que, por lo tanto, el problema consiste en ser como niños que consienten y se entregan al amor de un Padre que ama el primero.

Estamos ya en el meollo del problema fundamental: ¿quién es Dios para los fariseos?, ¿quién es Dios para Jesús? Con demasiada frecuencia se ha simplificado la oposición entre Jesús y los fariseos denigrando a estos últimos, eliminándoles de entrada, sin escucharlos, con una acusación moralizante de hipocresía; ahora bien, esta «hipocresía» que les reprocha Jesús es algo muy diferente de la mezquindad y villanía, es algo que se sitúa en el terreno religioso y es precisamente en el que Jesús reacciona.

Jesús tiene de Dios una concepción abierta, revolucionaria: el Padre, fuente de vida, es un «buen padre», de brazos siempre abiertos, lleno de ternura, un padre a quien nunca se amará lo suficiente, que busca ante todo la libertad del hombre. Los fariseos hacen de Dios una realidad hierática allá en lo alto; el Padre, todo exigencia, es un amo a quien se consigue devolver cuanto se le debe y que quiere establecer su reino sobre la tierra. Ahí está el origen del conflicto entre Jesús y los fariseos. Dos concepciones diametralmente opuestas que repercutirán cada una a su manera en la forma de comprender al hombre, al mundo y a las sociedades humanas. La de los fariseos es, por supuesto,



Betania. *Vista general*

infinitamente vulnerable a la argumentación de un Marx o de un Freud, que ven en la religión ora un reflejo del «dinero-símbolo», ora un fantasma del padre autoritario. La primera, la de Jesús, por su vitalidad, que muestra en Dios a un Padre abierto y acogedor y en el hombre a un hijo libre, escapa bajo todos los conceptos a la ideología: propone un camino totalmente diferente de la autoridad o el dinero, las dos trampas en que fariseos y saduceos querían hacer caer a Jesús.

Futuro y presente

A la vista de esta afirmación de la vida y la sencillez del mensaje de Jesús, alguien podría replicar que los Evangelios encierran pasajes complicadísimos, casi incomprensibles; por ejemplo, los que se refieren al «fin de los tiempos» en el capítulo XIII de Marcos, texto sumamente elaborado y en extremo difícil. ¿Podríamos descubrir lo que Jesús ha querido expresar?

A primera vista lo que choca y resalta en este capítulo es su estilo, que es escrito y no oral como la mayor parte de los textos evangélicos. Es un relato que se dirige más a un lector que a un oyente. Ahora bien, este estilo escrito, así como el conjunto del contenido, emparentan este texto con los «apocalipsis» de la época, es decir, con esos libros que describen los acontecimientos

cósmicos del fin de los tiempos. El apocalipsis se rige por unas normas que cualquier profeta del fin de los tiempos conoce y respeta. El profeta tiene que someterse a la regla fundamental conforme a la cual él es quien sondea los secretos mismos de Dios y revela, más especialmente, en qué momento sobrevendrá el final de los tiempos, es decir, el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra.

Jesús ha comprobado con clarividencia que Jerusalén se enredaba, por un endurecimiento del corazón y del espíritu, en una política ultranacionalista que la llevaba a su perdición. Cuando Marcos escribe su Evangelio, los acontecimientos empiezan ya a confirmar las predicciones de Jesús y el evangelista mezcla con palabras auténticas de Jesús palabras apocalípticas que circulaban en su época. Hace falta por lo tanto no tomarlo todo al pie de la letra y leer el texto como lo podían hacer originariamente en el contexto de los disturbios de Palestina y de las primeras persecuciones contra los cristianos.

Pero hay en este pasaje una toma de posición importante de Jesús. Reacciona en realidad contra los apocalipsis tan en boga por aquel entonces entre los escribas y el pueblo. Cuatro discípulos, Pedro, Santiago y Juan —los tres de la Transfiguración—, y Andrés le formulan una pregunta muy precisa y Jesús les contesta a propósito del fin de los tiempos. «Estando luego sentado en el monte de los Olivos, frente al Templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: «Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas estas cosas están para cumplirse.» (Mc. XIII, 3-4). Los discípulos, como cualquier judío de su época, quieren, pues, saber en qué momento llegará el Reino y en qué señal se podrá reconocer que ya está presente. La respuesta de Jesús representa primero una advertencia: «Mirad que no os engañe nadie» (XIII, 5). No son las guerras, ni el hambre, ni las persecuciones, lo que indicará el final de los tiempos, ni tampoco las apariciones ni los prodigios. Jesús los invita ante todo a cambiar de actitud ante el problema del fin de los tiempos; más que obsesionarse por el futuro, pensar en obrar en el tiempo presente, porque lo esencial es antes de nada que «sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones» (XIII, 10).

Frente a todos aquellos que ponen su atención y cifran sus aspiraciones en un futuro que, en definitiva, esperan pasivamente, Jesús propone meterse de lleno en un presente del que cada uno es responsable. Se opone a la tendencia apocalíptica que hace depender el presente del futuro, suprimiendo así el valor propio del hoy, de lo cotidiano, de lo actual. El hecho de extremar una cierta visión futurista es un opio para el presente y Jesús pide a los discípulos que no se dejen engañar por el espejismo ni adormilar por «el Futuro». Hay una palabra clave que se repite sin cesar al final de este capítulo XIII de Marcos: «Vigilad, velad.» Estad atentos y vigilad, porque ignoráis

cuándo será el momento. Al igual que un hombre que sale de viaje: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al portero que vele; velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo regresará el dueño de la casa, si al atardecer, a media noche, al cantar el gallo, o de madrugada. No sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo a todos lo digo: «¡Velad!» (Mc. XIII, 33-37).

Este «Velad» que Jesús pide a sus discípulos es, por consiguiente, una inserción de la llegada de Dios en el hoy. La exigencia del «Velad» tiene dos caras. Una de ellas es más que nada una atención: mantenerse atentos al combate que es necesario sostener ya desde ahora; es la vigilancia para no dejarse sorprender cuando llegue la tentación (Mc. XIV, 38). El «Estad atentos... Velad» de Marcos (XIII, 33 y 35) recuerda una de las peticiones del *Padre Nuestro* que no se encuentra en el Evangelio de Marcos. Esa tentación, el mismo Jesús hizo la experiencia en el desierto y volverá de nuevo a enfrentarse con ella en Getsemaní y en el Gólgota. ¿Cómo, entonces, un discípulo de Jesús podría adormilarse hasta el punto de creer que no le sobrevendrá a él la tentación y que no tiene por qué temer? No las tentaciones pequeñas, que son fantasmas fugitivos sin mayor importancia, sino la tentación, «la hora» de la opción, en ciertos momentos raros de la vida, el minuto de la verdad, la elección que hay que hacer entonces entre Dios y los ídolos: dinero, y otros. En Getsemaní, Simón se dormirá *tres* veces, cifra simbólica de la insistencia, y *tres* veces lo despertará Jesús, pero al poco rato *tres* veces negará a Jesús. Simón se había apoyado únicamente en sus fuerzas y no en las de Dios.

Junto a esta tentación, la otra cara, aún más importante, de esa exigencia de Jesús para con sus discípulos es una tensión. Velar, vigilar, es disponer de una agudeza de mirada con poder de transformación, ocuparse activamente de algo o de alguien, hacer emerger a la existencia algo que se encontraba en letargo, sumido en el sueño, algo que se hallaba sólo en estado latente. Los Evangelios nos muestran en Jesús a alguien que tiene la preocupación constante y decididamente operatoria de hacer que despierte todo a una vida más intensa. Su mensaje nunca es una sabiduría o una síntesis cerradas sobre sí mismas, sino una continua proposición que tiende en cada momento a provocar una apertura, un resurgir, un salir a la luz del día: «No hay nada encubierto que no haya de ser descubierto» (Mt X, 26). Y no hay que interpretar esta frase, como sucede frecuentemente, en el sentido moralizador de revelaciones sensacionalistas de todas las bajezas ocultas, sino en el sentido de una realización de todo lo que no se encuentra todavía más que en estado potencial. Como la vida que busca nacer, como el niño que, llegada la hora, empujado por una fuerza irresistible, quiere ver la luz. En ese mismo sentido en que Jesús habla del Reino comparándolo «a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo» (Mt XIII, 33).

Un discípulo de Jesús debe, como él, hacer todo lo posible para que cada uno despierte y se abra a la colectividad humana, y todas las cosas a una existencia nueva. No se trata de esperar a que Jesús vuelva al final de los tiempos, sino de trabajar realmente desde ahora con él. Es un germen y no un árbol que nos llovería del cielo ya grande y crecido, una levadura y no un pan terminado de cocer. Eso es lo que deben comprender los discípulos, cuya misión es la de ampliar y extender a todas las naciones lo iniciado por Jesús. Una afirmación solemne de Jesús, en el Evangelio de Juan, tan nítida y clara como asombrosa, muestra que no se presentó como quien clausura y sella todo, sino al contrario como alguien que abre un inmenso campo de acción:

> «Yo os aseguro: el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y hará mayores aún» (XIV, 12).

Así, pues, Jesús le da la vuelta al problema: no se trata de saber cuándo será el final de los tiempos, es imposible saberlo; lo que importa es mantenerse en estado de vigilia y «cada uno en su trabajo» (Mc XIII, 34). Juan Evangelista será quien, mejor que cualquier otro, tendrá ese sentido de la fe como presencia en el momento presente de un Reino que hay que realizar ahora. Se trata de vivir el hoy de Dios en el instante presente [58].

De esta forma nos encontramos cara a cara con la actitud fundamental que pide Jesús a sus discípulos: la confianza actual en Dios. No se trata de «construir castillos en el aire» o pretender descifrar el futuro de Dios, sino de convertirse, es decir «vivir el hoy de Dios». Y Jesús hace a sus discípulos una confidencia que muestra hasta qué punto se niega él a satisfacer una curiosidad apocalíptica y que manifiesta sobre todo su propia actitud filial: «De aquel día y hora, nadie sabe nada» (Mc. XIII, 32), y añade: «Ni siquiera el Hijo.» Sólo el Padre lo sabe (XIII, 32). Que ignore Jesús el momento del final de los tiempos resulta un escándalo para los discípulos; profiriendo esas palabras, es Jesús tan incomprensible para los suyos como cuando les anuncia su muerte. Para ellos, un verdadero profeta, y sobre todo el Mesías, tienen que ser unos seres que aparezcan victoriosos sobre la muerte y el tiempo. Pero no es así como lo entiende Jesús.

Todo esto viene a completar las enseñanzas de Jesús en Galilea sobre los «secretos» de Dios. Frente a los escribas que pretenden descifrar esos secretos, gracias a la manipulación esotérica de los textos, Jesús habla del día del juicio en una oración que dirige a su Padre: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y se las has revelado a pequeños» (Mt XI, 25). Oración semejante a la de

Daniel que, simple joven judío, ha recibido de Dios la revelación, el secreto de los secretos que los adivinos de Babilonia han buscado inútilmente (Daniel II, 22-23):

> «Él revela honduras y secretos, conoce lo que ocultan las tinieblas, y la luz mora junto a él. A ti, Dios de mis padres, doy yo gracias y alabo, porque me has concedido saber e inteligencia».

El futuro y la muerte pertenecen a Dios. Y Dios sólo pertenece a Dios: esto es lo que grita Jesús con todas sus fuerzas. No se puede conocer a Dios más que si Dios se da a conocer: «Nadie conoce bien al Hijo sino al Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt. XI, 27).

¡Qué mayor peso sobre la vida que el futuro y la muerte para quien se obsesiona por ello, para el que de ello hace el todo de su vida! ¡Qué carga tan oprimente sobre el corazón del hombre como el concepto de un Dios que aplasta y exige! Jesús puede afirmar con toda verdad: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y agobiados y yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.» (Mt XI, 28-29).

Qué sencillez en comparación de las enseñanzas de los escribas y fariseos que «atan cargas pesadas y las echan sobre las espaldas de la gente» (Mt. XXIII, 4). Un tono y un contenido tan nuevos chocan a las autoridades religiosas. Jesús comprueba hasta qué punto los exaspera por momentos esa enseñanza que día tras día repite en el Templo; sabe perfectamente que han dado ya órdenes para que se apoderen de él (Jn XI, 57). Si no lo han hecho todavía se debe a que aún no han encontrado el medio de detenerlo sin provocar tumultos. Y Jesús, prudentemente, sale cada tarde de la ciudad para ir a alojarse en Betania. Sus palabras han soliviantado contra él de manera decisiva a herodianos y saduceos, escribas y fariseos. Lo sabe muy bien. Sólo hay cierto número de personas del pueblo que le permanecen adictos: a causa de su presencia, no se atreven a arrestarlo en pleno día. Tampoco se le oculta que la Pascua se echa encima y con ella la afluencia de peregrinos; existe ahí un peligro para las autoridades religiosas que temen que Jesús extienda aún más su influencia. Hay para ellas, además, otra urgencia: el Targum [59] nos enseña que existía, en tiempos de Jesús, una creencia popular según la cual el Mesías liberaría a Israel durante la noche pascual, lo que explica la agitación del pueblo en el momento de la Pascua, y la presencia de Pilatos en esta época para velar por el mantenimiento del orden. Las autoridades religiosas se mantienen en estado de alerta. Teme el sanedrín que Jesús se deje arrastrar, en estos días anteriores a la Pascua, por una especie de movimiento popular que, de una u otra forma, lo consagre rey mesiánico, y lo teme precisamente porque Jesús no es un revolucionario violento.



La muerte de Judas

Pero los acontecimientos se van a precipitar. Jesús muere crucificado probablemente el 7 de abril del año 30 (fecha cuya relatividad no hay que ignorar), un viernes, justo antes de la noche del viernes al sábado, noche de la fiesta de la Pascua. La Cena pudo tener lugar el martes al atardecer [60] y el arresto aquella misma noche. El miércoles, proceso ante el sanedrín; condena a muerte el jueves por la mañana, y después proceso en presencia de Pilatos, que ratifica la sentencia el viernes por la mañana. Y ejecución inmediata, fuera de los muros de la ciudad, para no mancharla, especialmente en el momento de la inminente Pascua.

El testamento de Jesús

Con toda probabilidad, el domingo mismo por la noche Judas, uno de los Doce, va «a tratar con los príncipes de los sacerdotes y los jefes de la guardia del modo de entregárselo» (Lc XXII, 4). Por consiguiente, ya no queda ahora más que encontrar la manera y el momento oportuno.

¿Qué motivos impulsaban a Judas? Y antes de nada, ¿ha existido Judas? Algunos, en efecto, han imaginado que Judas es una especie de nombre genérico dado a Judea que ha ignorado y traicionado al Mesías. Pero se trata de una hipótesis en realidad poco firme: la traición de Judas, con todo el



La Cena

horror que suscitaba entre los primeros cristianos, no ha podido ser una invención; por otra parte, los Evangelistas no explican por qué aquel que continúan llamando «uno de los Doce» (Mc XIV, 20 y 43) cometió una acción semejante.

No podemos avanzar más que simples hipótesis. La primera y más frecuente es la de la avaricia. Pero por más que Judas se lamente viendo a María desparramar, en un gesto enteramente gratuito, un perfume carísimo sobre los pies de Jesús, resulta más bien sorprendente que entregue a su Maestro por un centenar de denarios, es decir, por la tercera parte del precio del perfume. Las «treinta piezas de plata» de que habla Mateo son simbólicas: es el precio habitual de un esclavo (Exodo XXI, 32; Zacarías XI, 12); además, Judas tira después el dinero [61]. «El tiró las monedas en el santuario, se retiró y fue y se ahorcó» (Mt XXVII, 5). Judas no dio testimonio contra su Maestro; hubo que buscar testigos que habían oído hablar a otras personas.

A veces se avanza otra hipótesis: Judas es precisamente de Keriot. Es, pues, el único de Judea entre los Doce y por eso mismo mucho más apegado que los demás al Templo y a todo lo que podía éste significar. La predicción de la destrucción del Templo, hecha únicamente a los discípulos, le habría

herido muy especialmente; sin duda, la toma al pie de la letra y quiere, como buen hijo de la sinagoga, entrar en contacto con las autoridades religiosas para discutir este asunto; éstas le recuerdan entonces la obligación impuesta a todo buen judío de obedecer las órdenes de entregarlo. El suicidio explicaría la tensión en que Judas tuvo que encontrarse: ¿cómo ser a la vez fiel a la Ley y a Jesús? Las últimas actitudes de Jesús no pudieron por menos de provocar en los Doce un auténtico y profundo enfrentamiento interior entre lo que decía Jesús y lo que ellos habían aprendido sobre la veneración debida al Templo. Además, Judas tal vez pensó que no se llegaría hasta la muerte, que guardarían prisionero a Jesús hasta pasadas las fiestas y que luego le permitían volverse a Galilea, cuando ya no hubiera tanta efervescencia. Judas se debió suicidar cuando se le torcieron las cosas, prefiriendo matarse antes de que lo mataran; siempre habría alguien que vengara con su muerte la sangre de un judío entregado a los romanos.

La tercera hipótesis es tal vez más plausible. Si el origen del apodo de «Iscariote» es *sicarius* (sicario), Judas formaba parte de la secta de los celotes; éstos llevaban siempre consigo un pequeño puñal. Pero incluso si se impugna esta etimología, nada impide pensar que Judas se sintiera un tanto atraído por la actitud de los celotes, en cuyo caso pudo ver en Jesús al único jefe susceptible de ser el inspirador de una resistencia popular, pero conforme iba pasando el tiempo sus esperanzas iban quedando decepcionadas: Jesús tergiversa y contemporiza. El hecho de denunciarlo y provocar un ataque contra él, ¿no sería quizás el mejor medio de obligar a Jesús a reaccionar, resistir y hacerse por fin con el poder? Pero su estratagema no logra los resultados apetecidos y Judas, desesperado por unas consecuencias que no había previsto ni intentado, se mata.

Jesús debió darse cuenta hasta qué punto sus enseñanzas en el Templo iban abriendo un abismo en el corazón de Judas. Se percató de que éste le iba a entregar: «Uno de vosotros me entregará» (Jn XIII, 21), y en cuanto Judas, el martes por la noche se levanta de la mesa y sale, Jesús sabe que su proceso ha comenzado: «Cuando salió, dice Jesús: "Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en él"» (Jn XIII, 31). Una vez que todo ha comenzado, Jesús lo acepta como es y está ya profundamente seguro de su destino que supone la muerte y la resurrección: en ese mismo instante anuncia la una y la otra (Jn XIII, 32-33).

Aquel banquete, la Cena, resulta algo totalmente incomprensible si no se tiene en cuenta el presentimiento que tiene Jesús de su muerte, inminente y brutal.

Según Mateo, Marcos y Lucas, la Cena es una comida pascual. Comienza, según está prescrito, con el recuerdo de la liberación de Egipto y se recita la

primera parte del Hal·lel (salmos 113 y 114). Después, el jefe de familia bendice el pan, lo fracciona y lo reparte entre los comensales. Se come el cordero. Por fin, se trae la copa, se da gracias y se comparte el vino. Para terminar se recita la segunda parte del Hal·lel (salmos 115 a 118).

Pero, ¿es seguro que la Cena fue una comida pascual? Los relatos no mencionan, en ningún momento, ni a propósito de los preparativos ni a propósito de la comida, el cordero necesario para esta ceremonia litúrgica. Lo que parece cierto es que la Cena es la última comida que comparte Jesús con los suyos, que se desarrolla toda ella en un ambiente pascual y que tiene cierta semejanza con el banquete pascual.

La comida pascual es una comida sacrificial. La categoría que envuelve todo el pensamiento religioso antiguo es la de los sacrificios, y esto con el más intenso realismo. Recuérdese la importancia de las ofrendas rituales en el Templo: todo gravita en torno a los sacrificios. Jalonan toda la historia de Israel que está centrada sobre ellos; la vida religiosa es inconcebible sin sacrificios; éstos podrán multiplicarse, variar, especializarse, pero siempre serán lo esencial, sea Israel nómada o sedentario. El sacrificio consagra la vida nacional, familiar, personal, sobre todo con ocasión de fiestas y peregrinaciones. Los profetas no condenan nunca el sacrificio como tal, sino sus falsificaciones, en particular las prácticas paganas; lo que pretenden sobre todo es incitar a una interiorización del sacrificio. Isaías presenta, en este sentido (capítulo 53), una síntesis viva: la del Siervo de Dios, que sustituye libremente a los pecadores, ofreciendo su muerte en sacrificio de expiación. Su oblación es un don en favor de «todos».

La Cena manifiesta por lo tanto un realismo que nos cuesta imaginar. Cuando la Biblia habla de sangre, se trata siempre de sangre o de sangre vertida —una vida perdida o entregada— y no, como en el pensamiento griego o en nuestra mentalidad, de la generación («es de mi sangre») o de la emotividad («tener sangre en las venas»). La Alianza entre Yahvéh y su pueblo queda sellada por un rito sangriento: la sangre de las víctimas se desparrama la mitad sobre el altar y la otra mitad sobre el pueblo. Jesús habla de la «sangre de la Alianza»; la sangre es el elemento básico del sacrificio: preserva, expía, consagra.

Todo recuerda una atmósfera de violencia: la unión de quienes comen el pan fraccionado que remite a las víctimas descuartizadas, la unión de los que comen las víctimas inmoladas, y entre los que beben el mismo vino, rojo como sangre escarlata. El pan y el vino multiplicados y distribuidos, tal como vimos que hizo Jesús, van precedidos de una muerte. Jesús no se sustrae a este realismo. Tanto más que está constantemente pensando en su muerte. Aquí, pues, se trata de su «carne y de su sangre», es decir de su vida: estas

dos palabras indican en la Biblia la condición humana (Sirácida 14, 18; 17, 31). Jesús había dicho a Simón: «No te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt XVI, 17). ¿Qué puede hacer Jesús?

El último acto de Jesús, antes de ser entregado a la muerte, consiste en dejar en herencia a los suyos lo mejor de sí mismo: su testamento es la Eucaristía[62]. «Mientras estaban comiendo tomó pan y, pronunciada la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: «Tomad, éste es mi cuerpo.» Tomó luego un cáliz y, dadas las gracias, se lo dio, y bebieron todos de él. Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos» (Mc. XIV, 22-24).

GIOTTO. *El lavatorio de los pies*



Jesús camina libremente a la muerte porque esta muerte es el paso obligado para la resurrección, un gesto sacrificial. En las últimas horas de su vida interpreta su existencia en función de la profecía de Isaías del Siervo de Yahvéh que sufre [63]. Antes de ello había manifestado, con sus actos, que era el Mesías; con sus palabras sobre el Padre, había revelado el secreto del hijo; ahora se muesta como el Siervo que sale al encuentro del plan de Dios, que da su vida por la multitud de los hombres, y que establece la nueva alianza. La expresión «dar su vida por» (Jn x, 11-18; xv, 13) corresponde, en cuanto al contenido, a las palabras de la institución de la Eucaristía: dar su sangre por los demás, y al mismo tiempo hacer referencia a Isaías. Todo esto no es una invención de la comunidad cristiana: la presentación de Jesús como el Siervo de Yahvéh se encuentra en los Evangelios más bien de forma velada que clara, y esto prueba que los Evangelistas recogieron de labios de Jesús esta interpretación.

El carácter sacrificial de la muerte de Jesús que se entrega libremente por todos lo expresa Juan a su manera, realista e interiorizada; no ofrece, en su Evangelio, el relato de la Eucaristía, pero en cambio muestra cómo Jesús se entrega a sí mismo por entero. Presenta a Jesús como el Siervo: «durante la cena» se levanta de la mesa y se pone a lavar los pies de sus discípulos; luego les dice: «Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn xiii, 15). Y a continuación, con toda solemnidad añade:

> «En verdad, en verdad os digo, no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que envía» (Jn xiii, 16).

Jesús da a entender a los suyos que entrega su vida por ellos y por todos, y que les confía su vida para que la compartan.

La iniciativa que con toda libertad Jesús acaba de tomar, esta invención absolutamente nueva de la Eucaristía es al mismo tiempo nacimiento completamente nuevo también de ese grupo de hombres que se encuentran allí con él y a quienes se entrega realmente en todo su ser, esos hombres reunidos por «su carne y su sangre», ese pan y ese vino que son él mismo y que ellos comparten juntos. En adelante y para siempre, se encontrarán unidos los unos a los otros en un destino común: el de compartir el ser mismo de ese Jesús, que no sólo es profeta y Mesías, sino el Siervo de Dios, el Hijo verdadero de Dios por la muerte y la resurrección.

No era designio de Dios que Jesús, una vez resucitado, continuara caminando visiblemente por las rutas de los hombres de aparición en aparición: Jesús lo ha comprendido. La Eucaristía y la Iglesia constituyen a sus ojos un ocultamiento que se asemeja a una muerte. Acepta el riesgo de confiar a otros su mensaje, y más profundamente aún, su propio ser, pues su mensaje brota

por entero de su mismo ser, corre el peligro de entregar así su vida a ese puñado de hombres, eclipsándose, por su vida de resucitado, en el cotidiano anonimato del pan y el vino.

Frente a las grandes corrientes de su época que hablan de un reino de Dios por el que se implantará la felicidad sobre la tierra, Jesús invierte totalmente las perspectivas: afirma que la felicidad es su ser. No un ser grandioso y triunfalista, sino un servidor; no un ser de prodigiosas apariciones, sino un ser discreto; no un ser que se muestra deslumbrante, sino un «ser ya presente». La Eucaristía no es de ninguna manera evasión extraordinaria o huida fuera del tiempo y del espacio, explosión universal apocalíptica hacia el futuro, sino inserción sencilla en el tiempo y en el espacio. ¿Volverá Jesús? Pero hay que tener en cuenta que ya está presente, ahora mismo, en el hoy eucarístico. ¿Reunirá Jesús a toda la humanidad? Sí. Pero comenzando por aquí, por este vínculo de universalismo, en la vitalidad eucarística.

Los discípulos tendrán toda clase de dificultades para comprender estas perspectivas. Para ellos será ni más ni menos la muerte propia y de sus propias ideas al renunciar a una vuelta rápida de Jesús y por lo tanto consentir realmente en la Eucaristía como signo primordial. Ellos hubieran querido que volviera Jesús, después de la Ascensión, para confirmar en cierto sentido la Eucaristía. Pero se trata de todo lo contrario, lo comprenderán poco a poco: la Eucaristía anuncia, hoy, la muerte de Jesús «hasta que venga» (1 Corintios xi, 26). Esperaban el triunfo y se encuentran con la Eucaristía. Poco a poco irán comprendiendo que esperar a Jesús es velar, en todo momento, por su presencia hoy mismo, ahora ya, en los pobres de Dios, los humildes, los seres que buscan la justicia y la paz de Dios, a causa precisamente de la Eucaristía y del signo de pobreza con que va marcada.

El mesianismo de Jesús es un mesianismo que, en cierto modo, se niega a sí mismo en cuanto que renuncia, como muestra la Eucaristía, a ser primero un humanismo, integral o triunfalista [64], puesto que se interioriza en las evoluciones o revoluciones del hombre y del mundo. El mesianismo de Jesús concede al presente la primacía sobre el futuro, exige que su vida se introduzca desde ahora en el mismo corazón de las realidades humanas y que crezca ahí dentro. El Reino es Jesús hoy, y no mañana, es Jesús aquí, en lo cercano, y no en un allá utópico y lejano.

La Eucaristía es lo contrario de un testamento de exaltación: es un realismo radical. ¡No queda sitio para los sueños locos! Simple invitación, más bien, a unirse al yugo del cotidiano quehacer. La dificultad de entrar en la perspectiva eucarística proviene precisamente de su extrema sencillez, esa sencillez que da al hecho la primacía sobre la palabra. Ahora bien, hablar es siempre negar la muerte; el lenguaje es un cuerpo, mientras que el hecho

eucarístico es un abismo de silencio. Jesús, sobre la cruz, lanzara muriendo un gran grito, como lo lanza el niño al nacer. Gritar, como hablar, es una llamada a la presencia de alguien, es una búsqueda desenfrenada de contacto, es diferir la muerte. El grito de Jesús en su muerte atestigua su condición humana, su anhelo de que otro esté presente.

En la Eucaristía, en cambio, se da el deseo, más que de recibir existencia de otro, de dar todo su ser a otro, con la certeza de poder hacerlo, de ser una Palabra absoluta, es decir una Palabra que es perfectamente Vida, promesa firmemente mantenida. «Dar la vida es el acto de la palabra del hombre en la muerte (como en el amor). La separación radical de sí mismo en la entrega de la vida —donde la presencia se manifiesta como una relación igual de identidad o de diferencia— Dios la vive en el acto de crear, y el hombre en el acto de morir[65].

La Eucaristía es signo y realidad de la muerte de Jesús y de la nueva creación de Dios. Porque en Jesús, Dios hecho hombre, se realizan juntos el acto de crear y el acto de morir, el acto de Dios y el acto del hombre. Los discípulos no veían en el horizonte más que la muerte; sus ojos de hombres se quedaban en el hombre; sólo poco a poco comprenderán hasta qué punto la invención de la Eucaristía surgía de la totalidad del ser de Jesús, Hijo de Dios.

En la Eucaristía, y gracias a ella, quedan abolidos los sacrificios rituales, y anulados los sueños mesiánicos con toda esa carga de angustia y de fiebre que unos y otros entrañaban. Al mismo tiempo, irrumpe un universalismo radical: no quedan ya ritos y sueños reservados a unos pocos, a un pueblo entre mil, sino que todos están invitados al festín. Y el acto sacrificial de Jesús, si se realiza en beneficio de todos, no necesita reiterarse, queda establecido de una vez para siempre: los desposorios entre Dios y la humanidad quedan consumados para siempre en el ser de Jesús, son irreversibles.

En este contexto nos es fácil leer las palabras de Jesús durante la Cena, tal como Juan nos las conserva, palabras que comienzan por una solemne introducción: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (Jn XIII, 1).

Jesús, ya en el bautismo de Juan y ahora más que nunca, se siente interiormente carcomido por el punzante pensamiento del pecado de su pueblo, de su duro corazón, de su empeño en rechazar su mensaje y su ser.[66]

Y cuando Tomás le pregunta qué camino ha de tomar para ir a Dios, Jesús contesta:

> «Yo soy el camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto (Jn XIV, 6-7).

Subida al Calvario ▷

Noche, silencio y paz

El huerto de las angustias

¡Cuántas veces pasó Jesús por Getsemaní, en la ladera del monte de los Olivos que mira a Jerusalén! Muchas veces también se detuvo allí, hablando con los suyos, mientras contemplaba el Templo al otro lado del pequeño valle, allí tan cerca de él. Para él y para ellos es un lugar familiar.

Terminada la cena, cantan el Hal-lel y se dirigen todos al monte de los Olivos. En el camino, Jesús les previene: «Todos os vais a escandalizar.» «Yo no» le replica Simón. Y Jesús le predice su negación. Pero todos a una con Simón aseguran a Jesús que están dispuestos a morir con él (Mc XIV, 27-31).

Llegan al monte de los Olivos, exactamente al huerto llamado Getsemaní y Jesús dice entonces a los discípulos: «Sentaos aquí mientras voy a orar.»

Jesús, que salía cada noche del Templo y se refugiaba fuera de Jerusalén, en Betania, se queda ahora dentro de los límites de Jerusalén (ya sabemos que el monte de los Olivos forma parte del distrito); se expone por lo tanto voluntariamente al peligro, porque dentro de Jerusalén puede ser detenido por la guardia del Templo.

Recordemos que la escena de Cesárea se había desarrollado en un contexto de oración. Un día que oraba a solas con sus discípulos, les preguntó: «¿Quién dice la gente que soy yo?» (Lc. IX, 18), y es en este contexto de oración cuando anunció a los discípulos solos que era necesario que sufriera, muriera y resucitara (Lc IX, 22). También ahora, en el huerto de Getsemaní, conviene subrayar antes de nada este contexto de oración vinculado al anuncio de la muerte.

Pedro, Santiago y Juan, los tres testigos de la Transfiguración, van a ser testigos también de su agonía y van a experimentar, frente a las angustias de Jesús, idéntico sopor al que sintieron frente a su gloria.

Dejemos de lado el romanticismo trágico de la agonía en el que con tanta insistencia se ha cargado el acento. La triple visita a los discípulos es una manera de insistir, no tanto en la necesidad de compañía como en la reacción de los discípulos y la imposibilidad en que se encontraban, antes de la Resurrección, de participar verdaderamente lo mismo en las tinieblas de Jesús que en su luz. En cuanto al sudor de sangre, el versículo 44 que lo menciona se encuentra tan sólo en Lucas y falta en muchos manuscritos; por otra parte,

el texto exacto es únicamente una comparación y contiene a las claras una alusión a «la sangre de la alianza» y al «cáliz»: «Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra.»

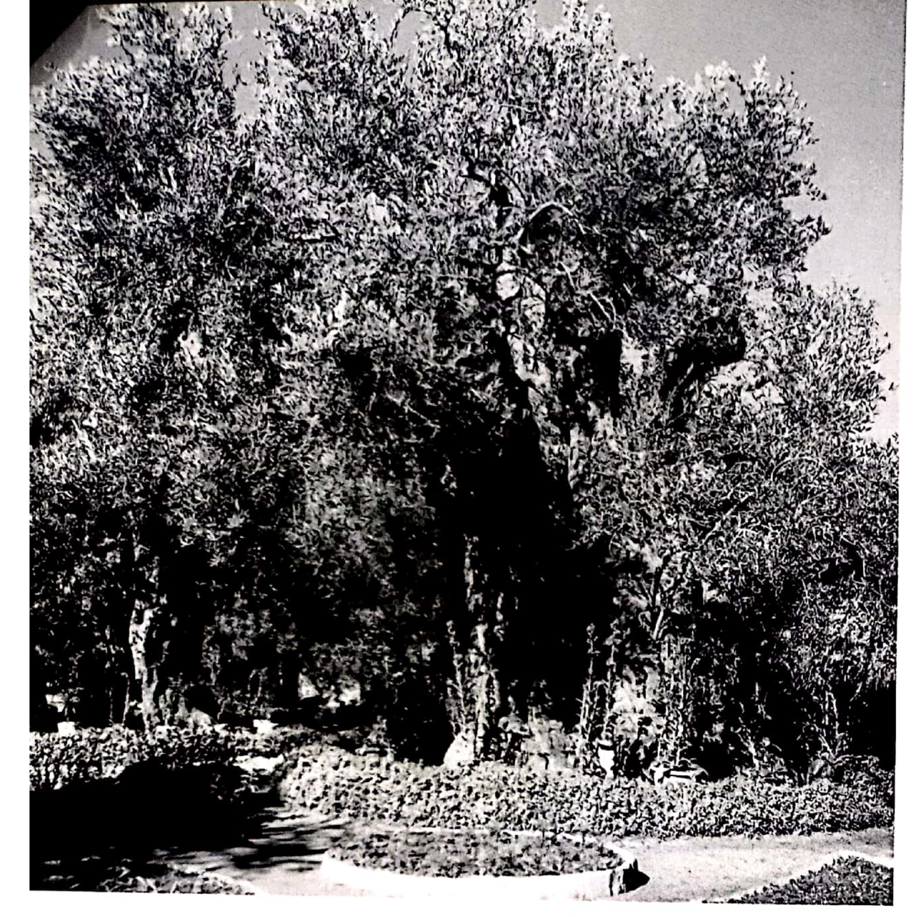
Lo que en la agonía cuenta ante todo es encontrar su significado. «Comenzó a sentir pavor y angustia» (Mc XIV, 33). Por consiguiente, antes de ponerse a orar, Jesús, delante de Pedro, Santiago y Juan, expresa algo único en todo el resto del Evangelio: su angustia y pavor[67]. Y les recita como si le brotara de lo hondo del corazón, el pasaje de un salmo, pasaje en que se resume la totalidad del salmo: «Mi alma está triste hasta el punto de morir.» Este salmo 42 es un largo lamento:

> «Como jadea la cierva tras las corrientes de agua, así jadea mi alma, en pos de ti, mi Dios. Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver la faz de Dios? Son mis lágrimas mi pan, de día y de noche, mientras me dicen todo el día: ¿en dónde está tu Dios?... Por mí mi alma desfallece, por eso me acuerdo de ti, desde el país del Jordán y del Hermón, de ti, montaña humilde. Abismo que llama al abismo, en el fragor de tus cataratas, todas tus olas y tus crestas han pasado sobre mí... Diré a Dios mi Roca, ¿por qué me olvidas? ¿por qué he de andar sombrío, por la opresión del enemigo? Hasta romperme los huesos mis opresores me insultan, todo el día repitiéndome: ¿en dónde está tu Dios?»

El salmo termina con un grito de esperanza en el corazón mismo de la tormenta:

> «Espera en Dios: aún le alabaré, ¡salvación de mi rostro y mi Dios!»

Jesús evoca, pues, el Jordán donde comenzó su itinerario, evoca los montes luminosos y las colinas de las bienaventuranzas. Y luego todo lo que hoy desemboca en la muerte. Pero precisamente, como el salmo indica, más profunda que la angustia existe una esperanza. He aquí llegada «la hora» de Jesús (Mc XIV, 35). A todo lo largo de su Evangelio, Juan ha hablado de esta «hora», que menciona aquí Marcos por vez primera: la hora de Jesús es indisolublemente muerte para la resurrección, angustia para la glorificación, noche para la luz. En el momento mismo de crear la Eucaristía, anuncia su muerte y su resurrección, el abismo y la alegría: «Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc XIV, 25). En el preciso instante en que Jesús habla de derramar el vino de su vida, proyecta los deseos hacia más adelante: el vino de los nuevos desposorios.



El huerto de los Olivos

Después de haber dicho a los tres discípulos lo que le quemaba en los labios, se aleja un poco y se postra cara al suelo. Y ora allí toda la noche. ¿Cuál es su oración? «Suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora.» Y decía: «¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí este cáliz, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú» (Mc XIV, 35-36).

En lo más íntimo de la agonía de Jesús, que es toda oración, hay una lucha y una libertad, hay una confianza. Agonía significa «lucha». Getsemaní representa una lucha escatológica; es el fin del mundo, un mundo nuevo nace en el sufrimiento del parto. Jesús es el lugar de ese combate gigantesco por el que se trata de introducir en la humanidad un germen nuevo, indestructible, a partir del cual pesará la Vida misma de Dios, a partir del cual el amor será siempre posible porque siempre existirá alguien que habrá amado y que ama de manera total. Ahí está el pecado: en la ausencia de amor para con Dios

para con el hombre. Jesús no se ha entregado a los jefes religiosos o políticos sino a los pecadores, en una especie de desafío que desarma al adversario: donde no había amor, el Amor se entrega y del grano de trigo muerto brota el amor.

Jesús es «entregado en manos de los pecadores» (Mc XIV, 41). ¿Por quién es entregado? Por él mismo y por el Padre, de común acuerdo. Jesús sabe que su libertad permanece entera en todo momento, con relación a su Padre; recuerda a su Padre que todo es aún posible, formula incluso la petición, a la que el Padre no podía resistir: «Aleja de mí este cáliz.» En otros términos, el caminar de Jesús es totalmente libre. Jesús, en un momento dado, no se siente siquiera atado por las Escrituras, ni tampoco por la donación anticipada que acaba de hacer en la Eucaristía. Ese cáliz de sangre derramada, lo rechaza Jesús. Estamos aquí en pleno corazón de su lucha y de su libertad: ve que no ha logrado derrumbar el muro de indiferencia o de incomprensión de su pueblo, pero se resiste frente a esta última solución, frente a la última salida que se le presenta: convencer a ese no amor con una muerte de amor. Se pregunta tal vez si no existe otra solución que no sea ésta, tan radical. Se puede pensar que, más aún que el horror de la muerte que experimenta, Jesús se encuentra en la cumbre del ejercicio de todas sus funciones, con una agudeza extraordinaria de inteligencia y de inventiva, como el condenado a muerte que busca con todas sus fuerzas una nueva oportunidad, otro camino por el que escapar y salvarse. Y cuando, al fin, consiente Jesús, reconoce que no hay otro camino, que el Padre ha visto ya, antes que él, que en adelante no queda ninguna otra posibilidad.

Y acepta con toda su libertad, una libertad intensa, realista. Jamás este hombre postrado ha sido tan sublime. Jamás este hombre se ha encontrado tan frente al Padre en la actitud del niño que confía plenamente: «¡Abbá!» repite en la agonía. En este punto, Jesús, contra viento y marea, es y se mantiene inconmovible: puede doblegarse y transigir en los medios que debe emplear, pero mantiene en cuanto al fondo una confianza filial absoluta, con la certeza fundamental que siempre ha manifestado. «Abbá, Padre, todo es posible» (Mc XIV, 36). «Para Dios nada es imposible» se le había revelado a la madre de Jesús en el momento de anunciársele el nacimiento del niño. «Padre, todo es posible para ti», dice Jesús en el momento de su muerte, nuevo nacimiento.

Jesús vuelve hacia los tres discípulos adormilados: «¡Levantaos!, ¡vámonos! Ya está aquí el que me entrega» (Mc XIV, 43). Ya se les ve llegar con «sus» linternas y antorchas (Jn XVIII, 3). Ya están ahí, con sus espadas y palos, un grupo de hombres armados enviado por el sanedrín, compuesto de miembros de la policía sacerdotal del Templo, del hombre de confianza del sumo sacerdote, de soldados romanos con sus oficiales a la cabeza (Jn XVIII, 3 y 12).



La traición de Judas

Judas viene con ellos. Hay mucha gente en Jerusalén y los guardias, como los soldados, no conocen a Jesús que se pierde un poco entre la muchedumbre de peregrinos. Judas será el soplón. Les mostrará quién es Jesús por medio del gesto habitual de un discípulo hacia su Rabbí: el beso de saludo en la mano o en el rostro.

Según Juan, no es el beso de Judas el que da a conocer a Jesús, sino que es Jesús mismo quien se da a conocer: sale de la penumbra y pregunta: «¿A quién buscáis?», y cuando le contestan «a Jesús de Nazaret», Jesús se presenta: «Yo soy». Y les pide que dejen marchar a los que lo acompañan.

Se produce un movimiento de retroceso ante el «Yo soy», y ante la impetuosidad de Simón también, que saca su espada y golpea al que reconoce como uno de los responsables del arresto, el hombre de confianza del sumo sacerdote, hiriéndolo en la oreja derecha. Jesús lo obliga a envainar la espada y cura al herido.

Jesús se muestra decidido a dejarse capturar: «El cáliz que me ha dado el Padre, ¿no lo voy a beber?», dice a Simón. Pero dejarse prender no es reconocerse culpable; protesta de su inocencia. No es un salteador, y es injusto

que manden toda una tropa para detenerlo (Mc XIV, 48). Y señala a los que llegan a prenderlo que si se apoderan de él es porque él lo quiere. Cuando se encontraba enseñando en el Templo, bien fácil les hubiera sido apoderarse de él, mientras que ahora, en plena noche y en ese huerto, ¡poco le hubiera costado escapar! Aparece clara la insistencia de Jesús en subrayar su plena libertad; con ello demuestra la calidad de su filial aceptación. Lo detienen, pues, lo maniatan y se lo llevan.

Sus compañeros huyen.

Pero, ¿quién condenó a Jesús?

No disponemos en el proceso de Jesús de un relato palabra por palabra; a decir verdad los evangelistas no han intentado proporcionarnos una minuciosa relación de las sesiones a las que, por otra parte, no han asistido. Sólo un punto les interesa, que los hechos hagan resaltar la respuesta al interrogante esencial que formulan los lectores; al fin de cuentas, ¿por qué razón ha sido condenado Jesús? El sentido de la muerte es lo que apasiona al creyente. No le basta el dato en sí, desea conocer sus coordenadas, lo que «todo eso» quiere decir para Dios y lo que «todo eso» significa para él, creyente.

La respuesta global de los evangelistas es clara.

Dato primero: la muerte de Jesús no ha tenido lugar porque Dios lo haya abandonado, sino, muy al contrario, porque ha permitido que sucediera y porque Jesús la aceptó libremente; sin ello nada ni nadie hubiera tenido poder alguno contra Jesús.

Dato segundo: en su itinerario hacia la muerte, Dios no ha dejado de acompañar a Jesús, y hará que la muerte desemboque en la resurrección.

Dato tercero: esta muerte del Mesías, hombre justo y bueno, amado de Dios, que es escándalo para un judío —porque es obligación de Dios salvar al justo— y un absurdo para los goyim —¿qué sentido puede tener decirse amado de Dios cuando se está muriendo?—, esta muerte, pues, es una muerte única en la historia humana, es la muerte de un hombre que es realmente Hijo de Dios.

Dato cuarto: en esta muerte única encierra Dios todas las muertes humanas, las del cuerpo y las del corazón, los límites del cuerpo y las deficiencias de amor, y con su resurrección Jesús introduce en la raza humana el germen de la resurrección de todo el universo y de todas las relaciones humanas. Para los evangelistas, esta muerte ha sido por lo tanto, no un fin, sino una aurora: es lo que intentan demostrar, y los relatos de la pasión llevan todos la marca de esta intención.

El plan de los evangelistas no es exponer una ideología o una teoría, sino el sentido que ellos descubren en los mismos hechos, la reflexión sobre una experiencia; lo que intentan, por consiguiente, no es tanto proceder a una reconstrucción minuciosa, sino captar lo esencial de la experiencia vivida y su sentido.

El proceso de Jesús es, en primer lugar, una cuestión de procedimiento. Dos son los procedimientos que han acarreado la condena de Jesús: uno, judío, ante el sanedrín, tribunal supremo de Israel; otro, romano, ante el tribunal del procurador[68]. Hoy en día, no se impugna ya la historicidad del proceso delante del sanedrín. El que tuvo lugar delante de Pilatos aparece claro en el conjunto de la situación de Palestina, y en la situación peculiar de Jerusalén en el momento de la Pascua. Sabido es que el procurador sube de Cesárea a Jerusalén en esa época por precaución ante los posibles disturbios, pues el Mesías, según dicen, se ha de manifestar durante la Pascua. La sentencia de muerte romana es pronunciada para castigar un delito político o para prevenir un peligro del mismo orden; en este terreno, la base de la acusación reposa sobre la pretensión de Jesús, según indica la inscripción de la cruz, al título de «Rey de los Judíos», con todo lo que encierra de sedicioso semejante denominación.

¿Y el sanedrín? ¿Por qué delito ha decretado la pena de muerte? La palabra de Jesús sobre la destrucción del Templo ha desempeñado un papel importante y decisivo como móvil del arresto; apoyándose en esta palabra el sanedrín ha encontrado razón suficiente para proceder a este acto. Pero esta prueba no basta cuando los dos hombres que relatan las palabras de Jesús lo hacen de forma que «no coincidía su testimonio» (Mc XIV, 59); el sanedrín, entonces, abandona esta prueba de acusación, señal de que no hubo trampa en la aplicación del derecho judío; por otra parte, allí debían estar los fariseos velando por la estricta observancia de las reglas formales. Pero la acusación era, por sí misma, suficiente para acarrear una condena a muerte. Existía un precedente muy conocido: Jeremías, después de hablar de la destrucción del Templo, había sido juzgado y condenado, pero unos amigos muy poderosos e influyentes lo habían salvado en el último momento de la muerte.

Aunque el sanedrín tiene que abandonar este motivo formal, no por eso abandona la prueba que le proporcionan las palabras de Jesús sobre la destrucción del Templo, palabras en las que se esconde una razón suficiente de condena: la pretensión de ser el Mesías. A falta de testigos suficientes, el sumo sacerdote Caifás se levanta «poniéndose en medio» (Mc XIV, 60) intentando arrancar a Jesús su propio testimonio: «¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti?» (XIV, 60), pregunta indirecta habilísima para forzar a Jesús a descubrirse.



Jesús ante Pilatos

Jesús, en este momento crucial, puede hacer lo que ya ha hecho en otras ocasiones: lanzar una contrapregunta, poner en aprieto al sumo sacerdote y dar por concluido el proceso. ¿Inconcebible? Para Jesús, no, que es capaz, como se ha visto, de réplicas fulminantes. Ni tampoco para el sanedrín, que tiene la voluntad manifiesta de hacerlo todo dentro de la legalidad.

Pero Jesús no replica: «El seguía callado y no respondía nada» (Mc XIV, 61). El sumo sacerdote prosigue acosándolo a preguntas. Silencio. ¿Se interrumpirá el proceso?

Entonces Caifás formula la pregunta directamente: «¿Eres tú el Cristo, el hijo del Bendito?» La pregunta del sumo sacerdote se ha de entender en el sentido judío de los términos: el Bendito es un nombre reverencial de «Dios» para no pronunciar directamente su nombre, el término «hijo del Bendito» no se refiere por tanto a la divinidad de Jesús —perspectiva de todo punto impensable para el monoteísmo de cualquier judío, y más aún para el del sumo sacerdote—, sino a sus pretensiones mesiánicas.

Los miembros del sanedrín habían ya hecho la misma pregunta del sumo sacerdote a Jesús, un día que enseñaba en el Templo: «¿Con qué autoridad haces esto?» (Mc XI, 28). Es el punto clave. ¿Con qué derecho hace Jesús

lo que hace? ¿Con qué autoridad? Aquel día pretendían ya obtener una respuesta. Conviene subrayar el acento despectivo de la frase del sumo sacerdote: por una parte, porque le indigna realmente que alguien como Jesús pueda pretender ser el Mesías, y por otra, por provocación, para arrancar por fin una respuesta a Jesús.

Jesús se pronuncia sin ambigüedad ni rodeos: «Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo» (Mc XIV, 62).

La respuesta de Jesús consta de dos partes. Primera, el «Yo soy» que es una clarísima afirmación de su mesianismo, pero que al mismo tiempo es una especie de eco —así debieron entenderlo los oyentes— del «Yo soy» de la revelación de Dios a Moisés, forma de revelación que se repite varias veces en el Evangelio de Juan: «En verdad, en verdad os digo, antes que naciese Abraham Yo Soy» (VIII, 58) dice Jesús en el Templo y los judíos cogen piedras para lapidarlo.

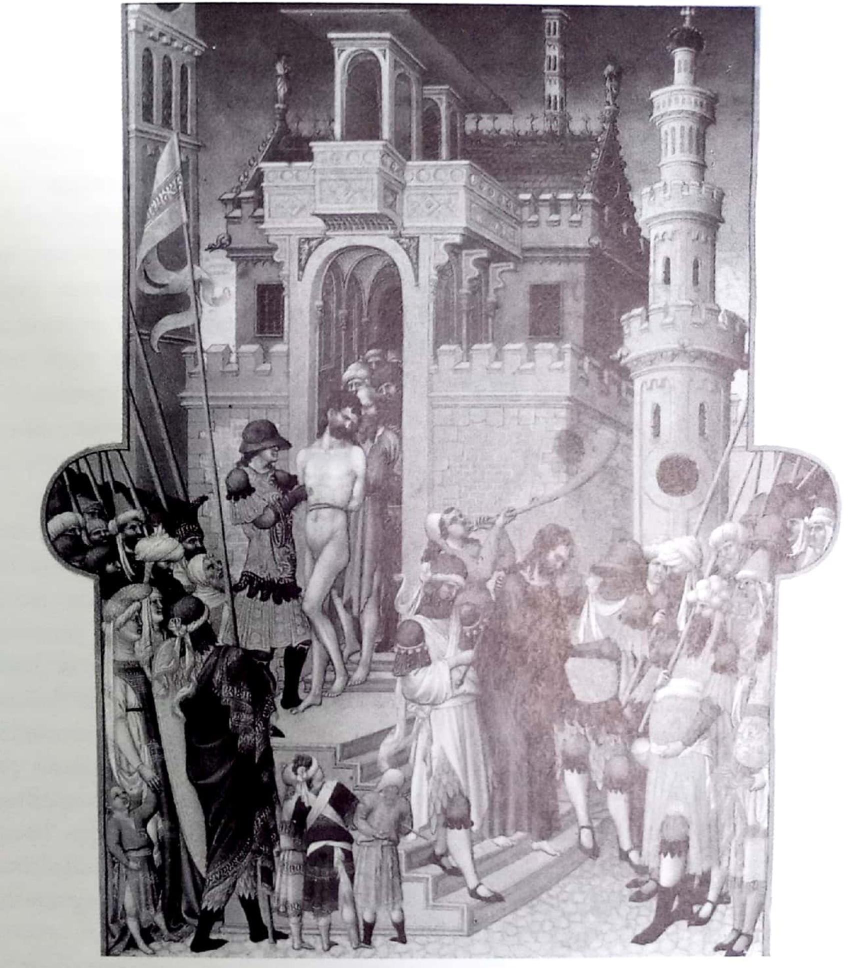
Luego viene un comentario sacado de dos pasajes de la Escritura: el salmo 110, 1 y el libro de Daniel 7, 13. La explicación tiene suma importancia; la alusión al salmo es una afirmación de Jesús de su ascendencia davídica, pero lo más importante es la referencia al profeta Daniel: más aún que «hijo de David» Jesús se llama «hijo del hombre». Daniel afirmaba que Dios entregaría al hijo del hombre el poder de juzgar a todas las naciones, y la teología judía interpretaba el texto tomando «hijo del hombre» como un nombre colectivo. Israel había de recibir de Dios el poder de juzgar a todas las naciones. Ahora bien, Jesús dice, delante de todos, que no es Israel el que recibirá el poder mesiánico, sino que es él, Jesús mismo en persona, quien lo ha recibido.

De esta forma no sólo afirma su carácter mesiánico, sino que lo define en términos insoportables para oídos judíos, y más aún para los del sumo sacerdote, jefe legítimo del pueblo de Dios.

Al mismo tiempo, Jesús contraataca directamente. Declara a sus jueces, y al juez supremo de Israel, que es él quien ha recibido de Dios todo poder de juicio. Y no sólo sobre Israel, sino sobre todas las naciones.

Ahí está la blasfemia para Caifás: arrogarse tal autoridad, pretender poseer personalmente unos derechos que Dios ha reservado al conjunto de Israel, extender estos derechos a los paganos (lo cual significa, a las claras, que también los paganos tendrán derecho al Reino). Jesús se pone por encima del pueblo de Dios y de su sumo sacerdote. Se presenta como el juez, es decir como el criterio último, el único punto de referencia de todo y de todos.

Al mismo tiempo que una blasfemia, esta afirmación de Jesús representa a los ojos de Caifás, jefe de Israel, un inmenso peligro político para la nación. Ya había discutido de ello con el sanedrín y con los fariseos y su opinión era



POL DE LIMBOURG. *La salida del pretorio*

tajante: «Los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: «¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación.» Pero uno de ellos, llamado Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo: «Vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no que perezca toda la nación» (Jn XI, 47-50). Caifás se siente responsable del porvenir de Israel y no quiere arriesgarse a que se pierda la nación por la cara bonita de un presuntuoso, de un iluminado, o incluso de un profeta. La conclusión de Caifás y de todos los sanedritas es tajante: «todos juzgaron que era reo de

muerte» (Mc XIV, 64). Más que una condenación es la comprobación de que este hombre es peligroso y la decisión de eliminarlo. La entereza de ánimo de Jesús es innegable. Se trata de un valor diferente del que, tiempos atrás, había consistido en no ser imprudente, en no lanzarse tontamente al fuego. Hoy su entereza de ánimo le lleva a expresar el fondo de su pensamiento, a afirmarse tal cual se ve a sí mismo, a dar un paso al frente, porque dice mucho más de lo que le han preguntado. Entereza, pues, pero también lucidez y sentido de los datos que conviene dar. Es ante la autoridad suprema, en pleno tribunal del sanedrín, en el mismo corazón del Templo, donde Jesús se afirma como lo que es: ningún otro lugar podía otorgar una resonancia más grande a sus palabras. Sabiendo que va a morir, no tiene ya nada más que perder, proclama lo que es, la profundidad total de su ser mesiánico y el concepto que tiene del acto mesiánico. Jesús es un hombre entero, infinitamente digno y auténtico, sin ardor ni pasión, convencido de lo que es y de todos sus derechos.

Este interrogatorio ante el sanedrín se desarrolla probablemente en la mañana del miércoles. Al día siguiente por la mañana, jueves, nueva reunión del sanedrín para discutir lo que hacen con Jesús. Sólo el procurador puede condenarlo a muerte; ahora bien, en ese momento se encuentra en Jerusalén y lo mejor es ponerlo al corriente de la causa y hacer que condene a Jesús. Si no se pasa la causa al tribunal de Pilatos, no puede ser ejecutada la sentencia de muerte; al mismo tiempo, aunque Jesús nunca haya preconizado un levantamiento contra el poder establecido, la causa quedará politizada por el mero hecho de pasarla a Pilatos. Entretanto, Jesús, como un sospechoso cualquiera, es entregado a los hombres de la guardia del Templo, que lo someten a los consabidos tratamientos: salivazos, bofetadas, golpes de toda clase, juegos sádicorreligiosos como el de vendarle los ojos, golpearlo y preguntarle: «¿Quién ha sido? Tienes que saberlo, ¡tú que eres profeta!»

Pilatos ha sido descrito por los historiadores antiguos como un hombre violento, despectivo, y sin escrúpulos [69]. Antisemita como su protector Sejano, había sido, desde su llegada a Palestina el año 26, tremendamente provocador frente a la religión judía poniendo en circulación monedas con el emblema simbólico del culto imperial. Jesús no puede esperar que este hombre duro y brutal tenga la menor piedad para con él.

Ahora bien, Pilatos ha sentido a ojos vistas una gran repugnancia a condenar a Jesús. ¿Por atracción hacia él? De ninguna manera. Pilatos es un político y se pregunta cómo sacar partido de cada caso concreto: la petición apremiante que el hace el sanedrín de condenar a Jesús. Responderles con un no sería la mejor forma de probar a unos hombres, que desprecia, que es él quien tiene la autoridad. Responder sí sería ceder ante ellos. ¿Qué hacer?

Ganar tiempo enviando a Jesús ante Herodes; un poco por juego, puesto que Jesús se declara «Rey de los judíos» que sea tratado el asunto de poder a poder, un poco también por cálculo político: pedirle a Herodes su parecer es tratarlo con consideración, darle importancia. Herodes se alegra de ver a este Jesús que tanto da que hablar, de encontrarse por fin con él; ávido de prodigios, se sentiría satisfechísimo si Jesús hacía unos cuantos milagros. Llevan a Jesús ante él. Herodes le hace una sarta de preguntas. Jesús no despega los labios. Herodes lo devuelve a Pilatos, pero este gesto de cortesía que Pilatos tiene con Herodes obligando a Jesús a comparecer ante él, reconcilia a ambos personajes que se odiaban hasta ese momento (Lc XXIII, 4-12).

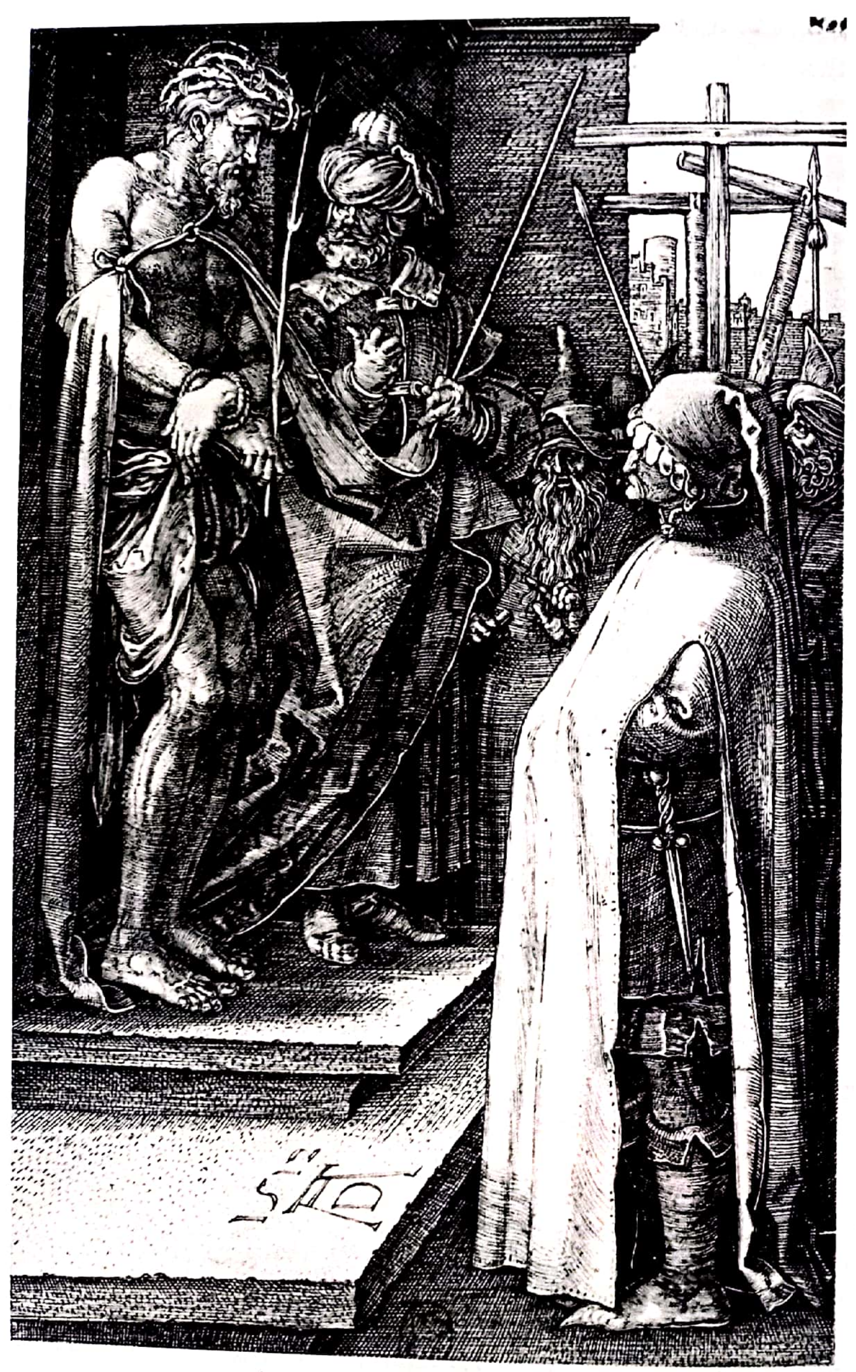
Toda esta historia les resulta a Pilatos y Herodes divertida y despreciable. No comprenden lo que tienen los judíos contra este hombre. Para el uno como para el otro, «nada ha hecho que merezca la muerte» (Lc. XXIII, 15) [70].

Pilatos ordena que le traigan a Jesús y le pregunta: «¿Eres tú el rey de los judíos?» Jesús le contesta preguntando a su vez: «¿Dices eso por tu cuenta, o es que otros te lo han dicho de mí?» Pilatos queda desconcertado: ¿cómo podía un romano inventar una acusación de ese tipo? «¿Es que yo soy judío?» Son asuntos de judíos toda esta historia del «Rey de los judíos». Lo que interesa a Pilatos son los hechos, no lo que se dice ni lo que se pretende: «¿Qué has hecho?» Jesús contesta con una afirmación incomprensible para Pilatos: «Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que yo no fuese entregado a los judíos, pero mi reino no es de aquí.»

Pilatos sólo se queda con una palabra, «reino», y saca la conclusión lógica: «¿Luego tú eres rey?» ¡Qué fastidio para un hombre que ha bebido la sabiduría griega sentirse encerrado en el dédalo de las discusiones judías! Jesús reconoce su realeza, acaba de decir lo que no es: una realeza temporal. Ahora precisa lo que es: «Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad» (Jn XVIII, 37). Jesús se presenta a este pagano como Juan Bautista lo había presentado a él: «El que viene del cielo... da testimonio de lo que ha visto y oído» (Jn III, 31-32), o como él se había presentado a los judíos en el Templo: «Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio vale, porque sé de dónde he venido y a dónde voy (Jn VIII, 14) [71].

La argumentación de Pilatos es la de un filósofo escéptico empapado de civilización helénica. Disimulando apenas su desprecio y encogiéndose de hombros, ante alguien que tiene la pretensión de conocer la Verdad responde: «¿Qué es la verdad?» Y da media vuelta sin esperar siquiera la respuesta.

Caifás posee *la verdad*, precisa, escrita, absoluta. Pilatos posee esta otra verdad, absoluta a sus ojos, la de que no existe la verdad. Uno y otro, judío



ALBRECHT DURERO. *Ecce homo*

y goy, son igualmente impermeables a Jesús, que atestigua la verdad como la vida de que él vive. ¿Qué peso puede tener una pobre existencia de testigo frente a los engranajes arrolladores de los escepticismos y los sistemas? Ante todo esto, Jesús es en realidad algo insignificante.

Pilatos se atiene a los hechos: Jesús no ha perturbado el orden público, ni tampoco ha ofendido a Roma. No ha cometido, pues, ningún delito que merezca la muerte. Bastarán unos cuantos latigazos por haber manifestado pretensiones absurdas: conocer *la verdad* y eventualmente ser rey de los judíos. «Ningún delito encuentro yo en él» asegura Pilatos al sanedrín. ¿Es una proclamación de inocencia del acusado? Más bien se trata de la voluntad del procurador de no dejarse manejar por el sanedrín.

Al ver el sanedrín que Pilatos quiere dejar en libertad a Jesús se decide por hacer intervenir un factor esencial, la referencia al poder romano. Se opone a que se pague el impuesto al César, pretende hacerse rey: «todo el que se hace rey se enfrenta al César» (Jn XIX, 12). Ahora bien, Pilatos había recibido, gracias a Sejano [72], el título oficial de «amigo del César» y los judíos, con esas palabras, le tocan su punto débil: «Si sueltas a ése, no eres amigo del César.»

Para defenderse de tan sutil acusación, Pilatos echa mano de una estratagema: poner en oposición al pueblo y al sanedrín. «El rey de los judíos» —la denominación, sumamente despectiva, es romana, pues el sanedrín hubiera dicho «rey de Israel»— ha sido entretanto entregado a la soldadesca que se ha divertido a costa suya, como antes lo hicieran los guardias del Templo, y se han mofado de él aprovechando el tema de la realeza: corona de espinas sobre la cabeza y manto de púrpura. Para ser rey, es más bien digno de lástima.

Existe la costumbre de que el procurador amnistíe por la Pascua a un prisionero designado por la muchedumbre de peregrinos que ha acudido a Jerusalén: gesto de benevolencia que apacigua la efervescencia popular. Entonces Pilatos organiza todo un espectáculo: presentar al gentío por un lado a un rebelde convicto de asesinato, un celote sin duda, uno de esos que acarrean desgracias sobre el pueblo, y por otro a ese Jesús, pobre «rey náufrago» que ha sido bueno en todas partes por donde ha pasado. Las masas escogerán a Jesús, el sanedrín tendrá que inclinarse ante su veredicto y no podrá decirse que Pilatos no ha respetado las leyes y la amistad del César, puesto que ha presentado a Jesús como culpable.

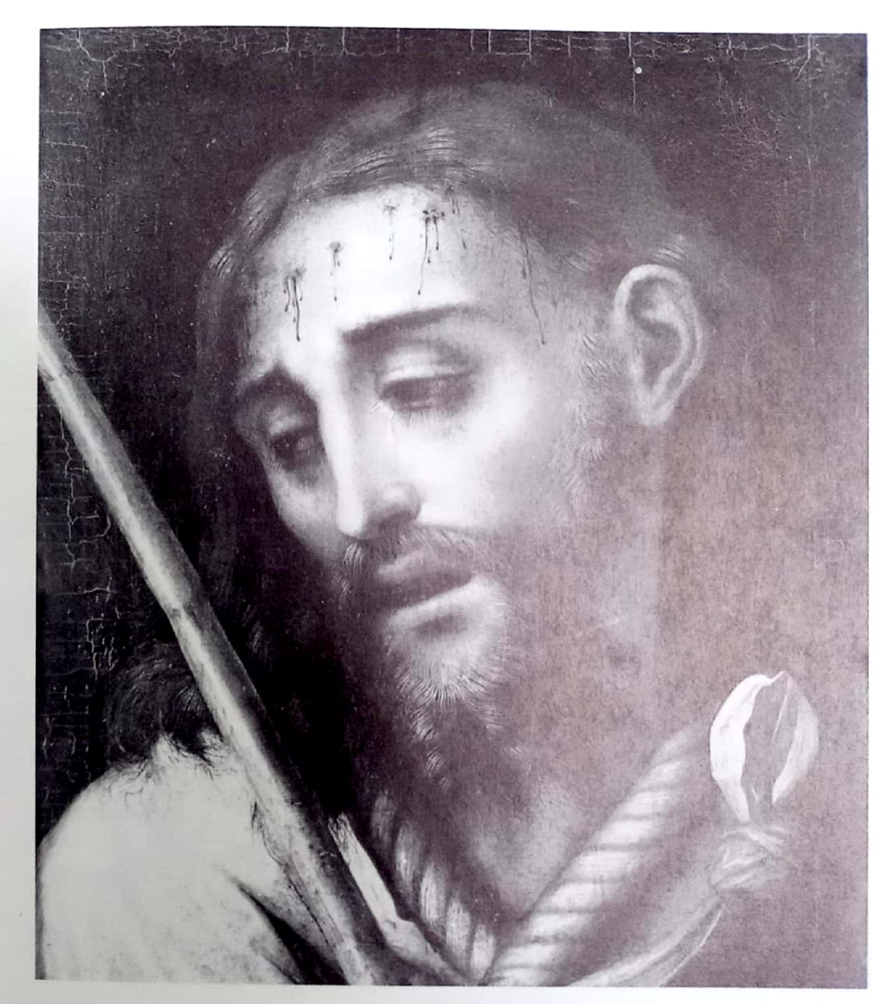
Traen a Jesús coronado de espinas y revestido de púrpura. Pilatos dirigiéndose a la muchedumbre pregunta: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?» (Mc XV, 9). Conocida es la elección hecha por la muchedumbre. Durante diecinueve siglos se ha censurado sin cesar esta elección; en cualquier caso, se ha de subrayar que una de las interpretaciones es radicalmente viciosa:

la que hace recaer la culpa de la condenación de Jesús sobre el pueblo judío como tal. Las muchedumbres presentes en Jerusalén representan ciertamente a todos los grupos judíos del mundo, pero no son precisamente opciones reales las que pueden realizar, sino expresar más bien impulsos irracionales. Tengamos en cuenta, sobre todo, que Jesús ha levantado en contra suya cuatro corrientes. Primero, la corriente antirromana; la muchedumbre advertía que Pilatos quería dejar libre a Jesús y éste aparecía por lo tanto como protegido por el odiado poder romano: es el primer factor que opera en contra suya. Después está toda la corriente patriótica, los patriotas celotes, que soliviantan a todos sus partidarios y hacen todo lo posible por liberar a Barrabás. Existe también la corriente religiosa de la estricta observancia, los saduceos y los fariseos que ponen igualmente en movimiento a todos sus secuaces y que, como indica Juan (XIX, 6), excitan a la muchedumbre contra Jesús. Finalmente está el hecho de que Jesús es galileo, mientras que Barrabás, de Judea, está en Jerusalén, en su propio terreno, y que los compañeros de Jesús, todos galileos, a excepción de Judas, no tienen raíces en la Ciudad Santa y además han huido todos. En realidad, el gentío, masa fácil de manipular, es al que menos responsabilidad le incumbe.

Ahí está Jesús, verdaderamente solo, abandonado por el puñado de sus discípulos, condenado por sus jefes religiosos, rechazado por su pueblo. Como un auténtico paria. Y para colmo de todo, la muchedumbre judía reclama para él una muerte a la romana: la crucifixión, que es un suplicio importado por Roma. No le dejan siquiera el derecho de morir lapidado como un judío auténtico. El gentío quiere dar a entender que el motivo de la condena es un crimen de sedición: la cruz era el suplicio que acababa con los rebeldes fracasados. Pilatos, aburrido, cansado de luchar, da su consentimiento con un último gesto de relativista escéptico: se lava las manos en esta muerte.

Lo primero que se puede decir de estos dos procesos es que no ha existido proceso verdadero. Jesús ha sido entregado a Pilatos sin que el sanedrín haya pronunciado contra él un juicio como tal, y Jesús ha sido, luego, condenado por eliminación, por así decir, puesto que la opción de anmistía ha recaído sobre Barrabás, ¿qué iba a hacer Pilatos sino enviar a Jesús al patíbulo?

Lo que se puede decir además de estos procesos fantasmas es que son también miserables. Cada cual, el sanedrín, Pilatos, hace su propio juego y defiende brutalmente sus propios intereses intentando salvar lo mejor posible las apariencias y mantenerse dentro de la legalidad. Cada uno echa constantemente sobre el otro la responsabilidad de la muerte: nadie quiere mancharse las manos. Es un incesante peloteo de argumentos y argucias políticas y religiosas. En el fondo, ninguno perdona a Jesús que se encuentre entonces como se encuentra: desarmado. Es el Pobre hombre.



LUÍS DE MORALES. *Ecce homo*

La muerte de Jesús

La costumbre, tanto romana como judía, exige que todo termine fuera de la ciudad y el condenado es conducido a través de las callejuelas por el pelotón de soldados encargado de la ejecución, con un centurión a la cabeza que ha de atestiguar su muerte. El condenado va cargado con su cruz, más exactamente, el madero transversal que ha de ser fijado sobre un poste vertical plantado de antemano en tierra; una inscripción indica en griego, latín y hebreo el motivo de la condena: «el rey de los judíos». Los sumos sacerdotes habían



ALBRECHT DURERO. *Jesús con la cruz a cuestas*

reaccionado vigorosamente diciendo a Pilatos que ordenara escribir: «El ha dicho: "Yo soy el rey de los judíos"», pero Pilatos ha replicado con una máxima latina contundente: «Lo que he escrito, escrito está» (Jn XIX, 22).

Tres son ejecutados en este viernes al noroeste de la ciudad, sobre un pequeño cerro llamado la colina del Cráneo —Gólgota—: el «rey de los judíos» tiene por compañeros de suplicio a dos salteadores.

El «rey de los judíos» se derrumba por tierra durante su marcha; el centurión encarga a un hombre que vuelve del campo —Simón de nombre— que lleve el madero, servicio humillante. Cuando llega al Gólgota ofrecen al condenado vino mezclado con mirra, estupefaciente destinado a amortiguar el sufrimiento. Jesús lo rechaza.

Los desnudan, los atan al madero, levantan los maderos con su carga y dejan morir a los condenados por agotamiento y asfixia.

El «rey de los judíos» se halla en medio, entre los dos salteadores, uno a su derecha y otro a su izquierda, los lugares que la madre de Santiago y de Juan había pedido para sus hijos.

Los judíos, mientras esperan el fin, se reparten los vestidos: es la gratificación que les corresponde por derecho en una ejecución. El salmo 22 decía: «Repártanse entre sí mis vestiduras y se sortean mi túnica» (Jn XIX, 24).

Las crucifixiones son bastante frecuentes en estos tiempos de disturbios y hay siempre curiosos que asisten a ellas. «Estaba el pueblo mirando» (Lc XXIII, 35); tampoco faltan los burlones, ya que la burla contra los justos ajusticiados es frecuente en la literatura judía y hace también aquí acto de presencia: los transeúntes «menean la cabeza» —señal de desprecio—. ¿Qué es lo que dicen? «Tú que destruyes el Santuario y en tres días lo levantas, ¡sálvate a ti mismo! si eres Hijo de Dios baja de la cruz» (Mt XXVII, 39-40). Igualmente los sumos sacerdotes junto con los escribas y los ancianos se burlaban de él diciendo: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. Rey de Israel es: que baje ahora de la cruz y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo: «Soy Hijo de Dios» (Mt XXVII, 41-43). También los soldados se burlaban de él y, acercándose, le ofrecían vinagre y decían: «Si tú eres el Rey de los judíos, ¡sálvate!» (Lc XXIII, 36-37).

Hasta los otros dos ajusticiados hacen coro: «De la misma manera le injuriaban los salteadores crucificados con él» (Mt XXVII, 44).

En todas estas burlas, en todo este escarnio —escarnio tan agudo, tan escandaloso que los evangelistas echan constantemente mano de las Escrituras para probar que había sido predicho—, lo más estremecedor, lo más sorprendente es el aspecto de tentación que implica y se mantiene hasta el último momento: como en el desierto antes de iniciar las tareas de Galilea, como en

Cesárea antes de la subida a Jerusalén, como en Getsemaní antes de ponerse en marcha hacia el suplicio, le proponen, a él que se ha entregado con toda libertad, que se sirva de sus poderes milagrosos para escapar de la muerte. Pero, en el fondo de todas estas burlas, se descubre la voluntad de zaherirlo en sus pretensiones mesiánicas: para un judío, incluso aunque sienta una cierta simpatía hacia Jesús, semejante muerte, fracaso radical, constituye una contraseña evidente, una prueba absoluta de que este hombre no puede ser el Mesías. Entre todos estos burlones tal vez algunos pudieron creer antes por un momento en Jesús, pero en adelante, a la vista de esta contraseña, tienen que rendirse a la evidencia de que se han equivocado y están decepcionados.

Para manifestar lo que está viviendo interiormente, Jesús hace como en Getsemaní: recita un versículo de un salmo, el primer versículo del 22, el salmo del justo abandonado que clama a Dios: «¡Elí, Elí! ¿Lemá sabactaní?», «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?...» Es un salmo en el que el justo se siente como el último de los hombres, como el Siervo de que habla Isaías:

> «Y yo, gusano, que no hombre, vergüenza de lo humano, asco del pueblo, todos los que ven de mí se mofan, tuercen los labios, menean la cabeza: «Se confió a Yahvéh, ¡pues que él le libre, que le salve, puesto que le ama!» (Salmo 22, 7-9).
> Es un salmo en el que el justo pide auxilio:
> «¡Mas tú, Yahvéh, no te estés lejos, corre en mi ayuda, oh fuerza mía» (vers. 20).

Pero es, sobre todo, un salmo de esperanza, de extraordinaria confianza en Dios:

> «En ti esperaron nuestros padres, esperaron y tú los liberaste; a ti clamaron y salieron salvos, en ti esperaron, y nunca quedaron confundidos.» (vers. 5 y 6)

Y Jesús sabe que a través de su misma muerte, anuncia él a sus hermanos, judíos, goyim, a todos los hombres, a todas las naciones, cuál es el nombre de su Padre:

> ¡Anuncié yo tu nombre a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabe! Los que a Yahvéh teméis, dadle alabanza, raza toda de Jacob, glorificadle, temedle, raza toda de Israel. Porque no ha despreciado ni ha desdeñado la miseria del mísero; no le ocultó su rostro, más cuando le invocaba le escuchó ... Los pobres comerán, quedarán hartos, los que buscan a Yahvéh le alabarán. ¡Viva su corazón eternamente! Acuerdense y vuelvan a Yahvéh todos los confines de la tierra, todas las familias de las naciones ante su faz se postren, que es de Yahvéh el imperio, del señor de las naciones!... Se anunciará su justicia al pueblo por nacer: Esto hizo él.



ANTONELLO DE MESINA. *La Crucifixión*

Ese versículo del salmo que Jesús emplea para expresar sus sentimientos más profundos, no lo dice susurrando como habla habitualmente un crucificado que se ahoga: lo grita «con fuerte voz». Marcos y Mateo lo hacen notar.

Juan se encuentra allí, cerca de la Cruz. Y también cuatro mujeres: María, su madre; Salomé, la hermana de su madre; María de Cleofás, y María de Magdala. «Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: "Mujer, ahí tienes a tu hijo." Luego dice al discípulo: "Ahí tienes a tu madre."» (Jn XIX, 26-27). Jesús lleva a término la tarea que el Padre le ha confiado y el cumplimiento de las Escrituras. «Para que se cumpliera la Escritura dice: "Tengo sed"»; le ofrecen vinagre, lo toma y concluye: «Todo está cumplido» (Jn XIX, 28-30). «En mi sed me han abrevado con vinagre», había dicho el salmo 69.

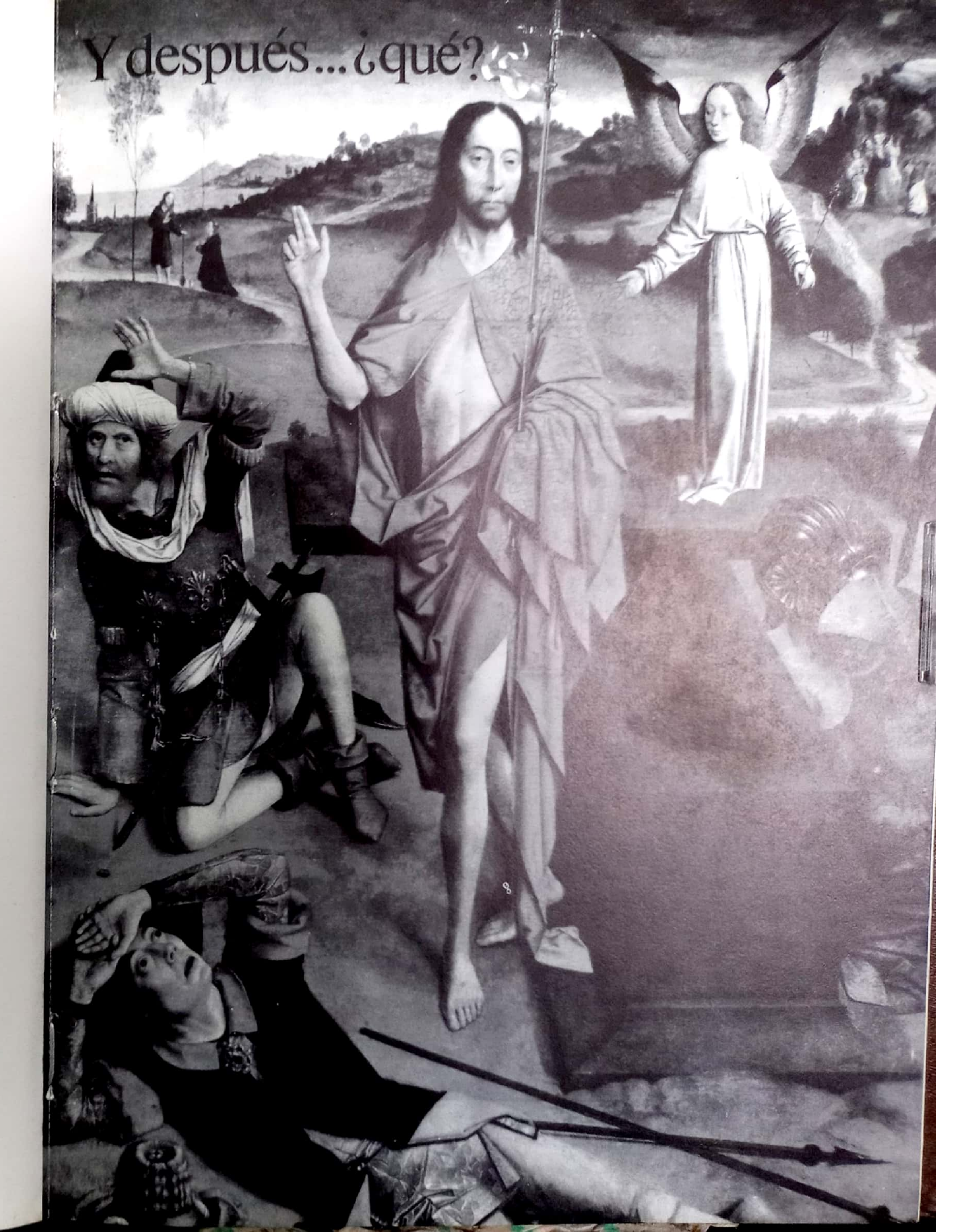
Finalmente, el gran grito (Mc XV, 37; Mt XXVII, 50; Lc XXIII, 46) que da Jesús poco antes de expirar. Ese grito que sorprende al centurión y le hace llenarse de respeto hacia un hombre que muere libremente, con voz poderosa.

José de Arimatea, miembro del sanedrín y que esperaba «también él el Reino», «tuvo la valentía de entrar donde Pilatos y pedirle el cuerpo de Jesús. Se extrañó Pilatos de que ya estuviese muerto y, llamando al centurión, le preguntó si efectivamente había muerto. Informado por el centurión, concedió el cuerpo a José» (Mc XV, 43-45).

«Fueron, pues, y retiraron su cuerpo... Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en vendas, con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. En el lugar donde fue crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo en el que nadie había sido depositado. Pusieron allí a Jesús, porque era el día de la Preparación [73] de los judíos y el sepulcro estaba cerca» (Jn XIX, 38-42).

DIRCK BOUTS. *La resurrección de Cristo* ▷

Y después... ¿qué?



Jesús ha muerto, y después... ¿qué?

La historia de Jesús nos pone frente a un hombre que anuncia a los hombres, sus hermanos, que Dios es Amor, Vida, Paz, un hombre que arrostra la muerte con la certeza de que la muerte realiza la anunciada innovación radical. Luego se dice que ese Jesús, tras superar la muerte, prosigue una existencia nueva e indefectible en medio de la historia de los hombres. Frente a la Resurrección, el historiador se da cuenta de que tiene que recoger y guardar sus instrumentos de trabajo; no está ya en presencia de un hombre que vive en el espacio y el tiempo como todos los demás hombres y del que es posible encontrar las huellas en la historia: «El que conoce las exigencias de la investigación histórica y sabe al mismo tiempo lo que significa la resurrección de Jesús no puede pretender probar la Resurrección a base de argumentos de historiador [74].

Pero lo que sí puede afirmar el historiador es la fe de los primeros cristianos en la resurrección de Jesús. Fuentes muy cercanas a los orígenes atestiguan el hecho. Cuando Pablo escribe a los cristianos de Corinto el texto sobre la Resurrección antes citado, evoca su estancia en esta ciudad en el año 51 (así lo atestigua una inscripción descubierta en Delfos) y nos hace retroceder a la época en que él mismo recibió el texto de esta profesión de fe, en Antioquía, sin duda hacia el año 41-42. Ahora bien, como el texto presenta unos orígenes palestinos innegables, nos sentimos trasladados al momento de la conversión de Saulo en Damasco, hacia el año 31-33, poco después de la muerte de Jesús [75].

El texto transmitido por Pablo tiene una clarísima simetría:

> «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, fue sepultado. Resucitó al tercer día, según las Escrituras, se apareció a Cefas...» (1 Cor. XV, 3-5).

Muerte y resurrección se evocan juntas; la muerte con su prueba histórica: la sepultura de Jesús. La resurrección con su prueba histórica: vieron a Jesús resucitado. Y para una y otra, la prueba válida en la fe: las Escrituras.

Para nada se menciona aquí el sepulcro vacío. Ahora bien, si un texto primitivo hubiera insistido sobre una tumba vacía y hubiera argumentado diciendo a los lectores: «Podéis verificarlo por vosotros mismos yendo a ver el sepulcro vacío», entonces se hubiera podido decir que la Resurrección había sido una



FRA ANGÉLICO. *Aparición de Jesús a María Magdalena*

pura invención, una piadosa superchería organizada en apoyo de lo que se pretendía probar, o una impostura.

Si los evangelistas hablan de la visita de las mujeres al sepulcro en la mañana de Pascua, y del anuncio que reciben, como María en la Anunciación, de la resurrección de Jesús, no es para demostrar o probar, sin contar con que el testimonio de las mujeres a los ojos de los juristas judíos hubiera sido considerado nulo y sin valor. El género literario de este pasaje no es el de un relato histórico, sino más bien el de un texto litúrgico que anuncia a Jesús resucitado, texto en el que se intercala la indicación del lugar por ser pronunciado en el contexto de una peregrinación al sepulcro de Jesús,[76] aunque es posible que

el texto litúrgico se construyera sobre la base de una tradición histórica. Lo que en definitiva cuenta, lo esencial, es lo siguiente: no se utiliza apologéticamente el «sepulcro vacío», dato éste que no ha sido recogido en la primera predicación. El texto hace fuerza, no sobre el sepulcro vacío, sino sobre el testimonio de que Jesús ha sido visto por Cefas (Simón Pedro), por los once y por un cierto número de testigos, «más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron» (1 Cor. xv, 6). No se trata de ir a ver el sepulcro y de comprobar que está vacío, sino de hablar con los hermanos y recibir su testimonio.

Los primeros cristianos podían encontrarse con testigos oculares. A nosotros nos es posible comprobar el testimonio de los testigos oculares. Pero la dificultad estriba en una cuestión de lenguaje: hace falta captar con exactitud lo que han querido decir. Los testigos relataron, en efecto, lo que vieron, pero lo hicieron a través de su propio lenguaje, según su manera de hablar. La expresión «Cristo ha resucitado» no pertenece a un lenguaje radicalmente nuevo, no es una fórmula que no se sabe de dónde procede. Ya dijimos —porque había que decirlo entonces— que cuando Jesús inicia su vida pública y anuncia el Reino, la mayor parte del pueblo judío creía que los justos resucitarían al final de los tiempos; por lo tanto, cuando los primeros cristianos dicen el «Cristo ha resucitado» lo hacen continuando la creencia del pueblo judío. Éste alimentaba su fe en la resurrección de los justos, seguros de que Dios, autor y dueño de la vida, permanece siempre fiel a la Alianza establecida con su pueblo. Nos encontramos, pues, en presencia de un lenguaje bien preciso, válido en un contexto cultural concreto, que implica una determinada idea del hombre. ¿Qué dice ese contexto sobre el tema de la vida y de la muerte?

Desde hace unos años se ha estudiado mucho la mentalidad judía básica, percibiéndose mucho mejor lo que la distingue de otras mentalidades, como la de los griegos por ejemplo, que nos es mucho más familiar por ser sus herederos directos. Pero es inmenso el esfuerzo que tenemos que realizar para captar la mentalidad bíblica.[77]

Por ejemplo, cuando dice Jesús en la Cena: «Es mi cuerpo», emplea probablemente la palabra aramea *bisra*: la carne, es decir la persona entera, la totalidad humana, carne, espíritu, cuerpo. Para un judío, el cuerpo no es parte del hombre sino el hombre mismo en cuanto que se expresa y manifiesta a través de lo que le pone en relación con los demás y con el mundo, y la muerte es, por consiguiente, el fin de toda expresión. En la perspectiva helénica, en cambio, el cuerpo es puramente un material puesto al servicio del alma o del espíritu, algo, pues, secundario.

¿Qué viene a ser la resurrección en esta mentalidad helenística? Que el alma vuelva a hacerse cargo del cuerpo, por así decirlo: el alma, después de la

muerte, continúa existiendo en espera de la resurrección de su cuerpo; la resurrección aparece, por lo tanto, aquí como la recuperación del cuerpo, de un cuerpo mejorado, sin duda, pero que sigue siendo el mismo, de un cuerpo que vuelve a reanimarse como un reloj que se había parado y que es puesto en marcha de nuevo.

Para los judíos, en cambio, la muerte es el final del ser entero, modifica radicalmente la relación a los demás y al mundo, todo queda trastocado. Por consiguiente, la resurrección significa, no tanto una reanimación de lo que ha precedido, sino una vida enteramente nueva, una nueva manera de ser, un nuevo modo de expresión. Se trata, por lo tanto, de comprender, es decir, de intentar traducir. Y es sumamente difícil. Nadie quizás ha captado mejor el carácter específico de las lenguas semíticas que el islamólogo contemporáneo Louis Massignon, que definía el movimiento de comprensión lingüística y cultural como un «descentramiento»: «Comprender una cosa diferente, no es *anexionarse* la cosa, sino transferirse por medio de un descentramiento al centro mismo del otro... La esencia del lenguaje tiene que ser una especie de descentramiento. Para comprender al otro, se trata de «convertirse en su huésped».[78]

Y nos resulta esto tanto más difícil cuanto que nos hallamos empapados de una cultura griega para la cual lo importante es adueñarse del otro, transformarlo en lo que somos; tenemos, pues, una costumbre anexionista de la traducción, una costumbre que distingue la letra y el espíritu, la forma y el significado como se distingue, en el pensamiento griego, el alma y el cuerpo. En cambio, en la mentalidad judía lo que aparece primero no es la distinción, sino el conjunto; no es el ver en el que cabe distinción, sino el escuchar en el que se recibe todo junto: el hablar y el contenido, el mensaje y la estructura del mensaje, el significante y el significado.

Hay una persona que se encontró en la encrucijada de las dos mentalidades, la judía y la griega, y tuvo que habérselas con el problema de la traducción al medio cultural griego de este dato típicamente judío que es la resurrección: es el evangelista Lucas. Lucas conoce perfectamente a Pablo y sabe que Pablo ha sido rechazado bastante despectivamente por el Areópago de Atenas cuando habló de «resurrección». Emplea la palabra «resurrección» cuando se trata de discusión con los judíos; por ejemplo, cuando Pablo comparece ante el sanedrín (Hch xxiii, 1-9) se encuentra frente a los saduceos que, según vimos, no creen en la resurrección y frente a los fariseos que creen en ella. Pablo comienza oponiendo los unos a los otros diciendo: «Hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseos; por esperar la resurrección de los muertos se me juzga». Inmediatamente se produce una violenta discusión entre saduceos y fariseos, y el ejército romano interviene para hacer cesar el tumulto. En plena discusión, los fariseos gritan con fuerza que ellos no hallan «nada malo en este hombre».

Pero cuando el procurador Festo explica al rey Agripa (Agripa y Berenice se encuentran de paso en Cesárea) el caso de Pablo y sus discusiones con el sanedrín, dice: «Sus acusadores... solamente tenían contra él unas discusiones sobre su propia religión y sobre un tal Jesús, ya muerto, de quien Pablo afirma que vive» (Hch xxv, 18-19). Lucas no emplea en este caso la palabra «resurrección». Se dirá que se trata de la explicación de un romano, un romano que no puede hablar de resurrección de un cuerpo, puesto que el cuerpo es para él una prisión. Pero es el caso que Lucas se expresa de idéntica manera. ¿Cómo resume él el tiempo entre Pascua y la Ascensión?: «Después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía, apareciéndoseles durante cuarenta días» (Hch I, 3). «¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?», oyen decir las mujeres que se encaminan hacia el sepulcro (Lc xxiv, 5).

Así pues, Lucas intenta traducir el Resucitado por «el que está vivo». Mas, ¿cómo interpretar esta traducción? Si se entiende en el sentido de que Jesús está vivo a través de lo que ha hecho y dicho, a la manera como Sócrates sigue siempre vivo, la traducción adultera el contenido de la afirmación judía. Si, al contrario, se mantiene la traducción «resurrección», los medios griegos tenderán a asimilarla a una supervivencia; ahora bien, Jesús resucitado no se encuentra en un estado de supervivencia, como la supervivencia de Lázaro resucitado que acabó en la muerte. Jesús ya no puede morir, vive para siempre. La diferencia entre Lázaro y Jesús es, pues, radical.

Existe entonces la tentación de prescindir de ambos lenguajes para intentar llegar hasta el acontecimiento mismo en su estricta realidad. Pero es ilusorio, no hay más remedio que pasar por un lenguaje. ¿Buscaremos entonces un lenguaje totalmente diferente del griego o del judío, para expresar la realidad en términos más ajustados a la mentalidad de nuestros contemporáneos, como ha hecho, por ejemplo, W. Marxsen, quien para traducir «Jesús ha resucitado» dice «La causa de Jesús continúa»,[80] es decir: su mensaje se deja escuchar todavía hoy? En este caso, nos encontramos frente a una adaptación conceptual, y no frente a una inserción en la realidad.

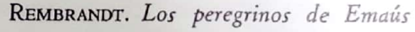
Es, por lo tanto, necesario escuchar los dos lenguajes situándolos cada uno en su contexto propio. Lucas no rechaza el término «resurrección», pero estima necesario traducirlo, en ciertos casos, por «vida», subrayando que ése que está Vivo es el mismo Jesús de Nazaret que murió. Los dos lenguajes pueden expresar con autenticidad la misma realidad.

Lo esencial es, en este caso, captar, ver el paso hacia delante que da la fe de los Apóstoles respecto a la fe judía en la que ahonda sus raíces. Ésta decía que los justos resucitarían; para los Apóstoles sólo uno es el resucitado, Jesús. Para la fe judía existe una tensión, una intensa espera de esta resurrección al fin de los tiempos; para los Apóstoles existe un vivir en compañía de Jesús, un

Jesús que vive para siempre y en el que todos los hombres pueden resucitar.

Este vivir el Resucitado en compañía de todos cuantos en él han puesto su confianza es algo que prometió el mismo Resucitado; las últimas palabras del Evangelio de Mateo se hacen eco de las postreras palabras de Jesús a los suyos: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt xxviii, 20). A los discípulos que le habían pedido la señal de su venida y «del fin del mundo» (Mt xxiv, 3) les ofrece Jesús Resucitado la realidad de su venida actual y de su incesante caminar en compañía de todos sus discípulos. Lo cual significa, para el creyente, que Jesús no sólo ha salido victorioso de la muerte, sino que ha querido ser, Resucitado, el acompañante de toda la historia de los hombres y de la humanidad, inseparable, por lo tanto, de todas las realidades humanas, y viviéndolas en lo más palpitante de su vida.

La radical novedad de Jesús no está en discontinuidad con la fe judía; es, al contrario, la expresión definitiva del Dios que se había revelado ya anteriormente a Israel. Ahora bien, la vida de Nazaret, su misión en Galilea, la subida a Jerusalén, su existencia de Resucitado, todo está hecho para manifestar el ser


REMBRANDT. *Los peregrinos de Emaús*



de Dios y la originalidad del encuentro que Dios inicia y prosigue con los hombres. Jesús se ha dado a conocer de la misma forma que Dios; no es el hombre quien a fuerza de puños se ha encaramado hasta el conocimiento, sino que es una Libertad la que se ha entregado gratuitamente para que se la descubra. Y ¿en qué terreno se nos ha entregado esta Libertad para que la descubramos? No en el universo, a través de los signos de la naturaleza, ni tampoco en la interioridad subjetiva del hombre, sino en la Historia.

En este dinamismo, el vínculo entre Dios y el hombre se ha anudado, no a través de la dependencia primero, sino a través de la respuesta y la comunión en la libertad, no a través del culto, primero, sino a través de la doble y única adhesión activa de la totalidad del ser a Dios y a todos los hombres. El permanecer en compañía de Jesús con sus discípulos es movimiento de liberación de los corazones y de las sociedades, reconciliación de los hombres en él, transformación de cada hombre y de toda la humanidad para que todos alcancen el término de su destino, destino que desde este momento incluye el compartir el cuerpo y la sangre del Resucitado, la totalidad de su ser de Hijo de Dios.

Es a través de la existencia humana y terrestre de cada persona cómo Jesús resucitado acompaña a cada uno y le espera. Esta existencia, que ya en sí misma tiene su propia valía, adquiere con Jesús resucitado un sentido diferente. No es por un algo sobrehumano como Dios se ha revelado en Jesús, sino por un algo más humano, por una vida y una muerte lo más humanas posible. Lo específico de Jesús de Nazaret no ha sido lo maravilloso, lo extraordinario, lo insólito, sino lo prosaico, lo pobre y lo sencillo, y lo propio del Resucitado es también no lo espectacular, sino lo misterioso. Y el acompañamiento que Jesús nos garantiza a lo largo de la historia no se sitúa en el ámbito de las apariciones, de lo sentimental o de lo febril. Jesús es «el que está con», en lo cotidiano, hasta el final.

Una nueva historia

En las manifestaciones de Jesús resucitado, durante los días que separan Pascua y la Ascensión, podemos ver un modelo de ese acompañamiento de Jesús resucitado «en la eternidad del hoy»; puesto que ha resucitado, ya ha sido inaugurada la vida eterna, como nos dice continuamente Juan Evangelista. En aquellos días, Jesús sale al encuentro de sus amigos: los Once y los demás discípulos; aquellos días constituyen los primeros pasos de la comunidad «cristiana». Jesús resucitado les enseña a andar; les prueba, con actos, que camina con ellos y que no dejará de hacerlo, y les pide un caminar seguro. ¿Cuál sería el término más exacto? Hablar de apariciones, es algo que se presta a confusión. «Aparición» ha tomado un sentido negativo. Error mayúsculo, por lo

demás, cuando los diccionarios ofrecen, para el sentido que aquí nos interesa, la definición de un ser invisible que de repente se manifiesta bajo una forma visible. Aparición de Cristo a los Reyes magos, Aparición de la Virgen a Santa Catalina..., «la única debilidad de este hombre realmente honrado era la de creer en las apariciones de los espíritus» (Balzac). El término «aparición» se interpreta, en efecto, como el paso de lo etéreo a lo palpable, como la materialización de lo sobrenatural. Maurice Goguel ha reconstruído la Resurrección conforme a este esquema:[81] según él, los primeros cristianos empezaron por la afirmación ardiente de la existencia de una vida celeste y, a partir de ahí, queriendo ver con sus ojos lo que tenía una existencia invisible, debieron materializar ese invisible y se forjaron las apariciones. La mayoría de los críticos serios rechazan semejante interpretación. Les parece imposible que una mentalidad semítica proceda así, de lo espiritual etéreo hacia lo corporal sensible: el contacto con Jesús resucitado ha sido concebido como sensible.

Por otra parte, se impone hablar de encuentro «objetivo» y no de imaginación colectiva; también aquí la mayoría de los críticos serios rechazan la explicación a base de subjetivismo, apoyándose en este argumento capital: la iniciativa viene siempre no de los discípulos, sino de Jesús resucitado,[82] es él quien se manifiesta. Y si la iniciativa viene del Resucitado, existirá siempre un desfase entre el creyente y el objeto de su fe; por lo demás, pertenece a la fe reconocer este desfase, reconocer que no somos nosotros quienes creamos la fe, sino que nos es dada. Jesús resucitado precede siempre: él se da a conocer el primero, viene el primero, escoge el primero. No es que esta prioridad signifique una voluntad de afirmación de su predominio, es una prioridad en el orden del amor, pero existe prioridad. Y cuando un hombre encuentra a Jesús, en realidad, no es él el primero en reconocerlo. Jesús lo ha encontrado ya, lo ha reconocido antes. Lo primero en existir es la iniciativa de Jesús que abre la posibilidad de la fe. Y sólo a continuación llega la respuesta del hombre, respuesta que pertenece al terreno del acto libre.

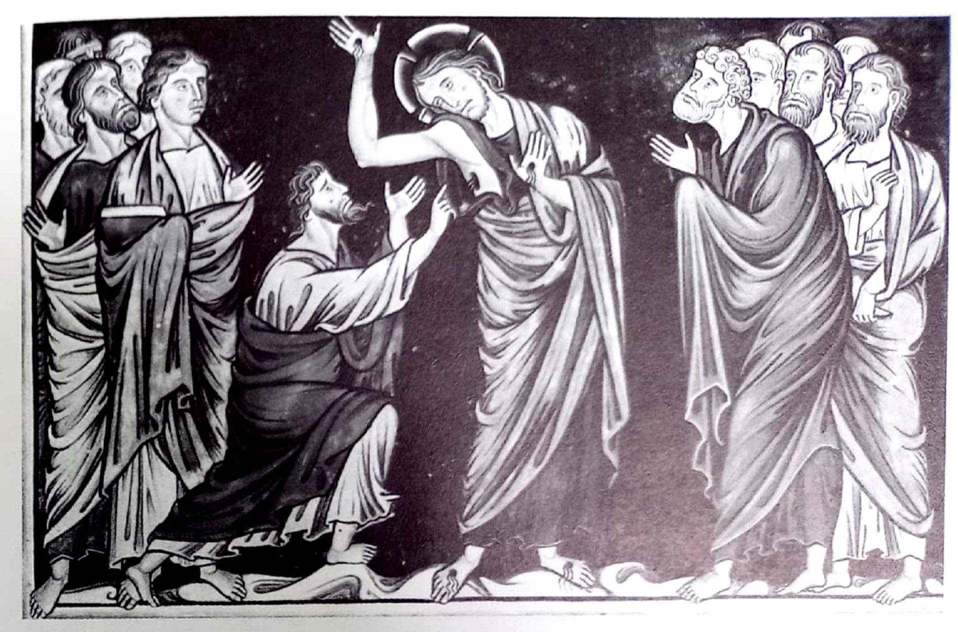
«Manifestarse» es tal vez el término que mejor explica lo que entonces ocurrió; si en el decurso de un trabajo o de una reunión una persona, largo tiempo quieta e inoperante, empieza de pronto a hablar y a moverse, se dirá que muestra que está allí. Presente, ya estaba, pero ahora lo expresa, se manifiesta. El término «manifestación» tiene además un sentido activo: es una demostración, sea de sentimientos internos de alegría o descontento, sea de una voluntad colectiva. En un caso como en otro, hay algo que adquiere una nueva consistencia, que «toma cuerpo», aunque ya existía antes, ora en el terreno personal, ora en el terreno colectivo.

Jesús se manifiesta, es una iniciativa que le pertenece; imposible reducir esta libertad radical que es la suya delante de la condición humana ordinaria. No se

ha convertido Jesús en una reliquia del pasado, preciosamente conservada, sino todo lo contrario: es un ser nuevo, un dador de sangre absolutamente nuevo, un dador de vida nueva, de vida divina. Encerrarlo en nuestra percepción de lo real es un error para el creyente, es materializar a Jesús resucitado, como a veces se interpreta la Eucaristía; y para un no creyente, ¿no sería una postura convencional el declarar que sólo lo palpable es real?

Lo histórico, es decir lo que la ciencia puede conocer, no es necesariamente la totalidad de lo real. !No sería desorbitado considerar que fuera de lo histórico, sólo hay abominación, desolación, fantasmas imaginarios? ¿Por qué negarse a admitir que el ámbito de la fe no pertenece necesariamente a lo ficticio? ¿Y que lo reconocible por la fe puede ser calificado de real? «La fe no da ojos para ver, pero abre los ojos para ver bien, para hacer desaparecer, si se da el caso, lo inverosímil. No proporciona, pues, la certeza histórica, pero puede dar la certeza sobre la realidad de un hecho. Fieles a este vocabulario diremos, pues, que la Resurrección, en cuanto despertar de la muerte y exaltación junto a Dios, no es un hecho histórico, pero el creyente la percibe como un hecho real. Se hace histórica en las apariciones, es decir en los encuentros vividos por los Apóstoles, como también en la palabra de la Iglesia».[83]

La «novedad» de Jesús resucitado es algo que percibieron los Apóstoles y no quedaron transtornados. El historiador no puede por menos de comprobar el cambio radical que en ellos se produjo. Algo ha ocurrido entre el Gólgota y Pentecostés. Eso es lo que nos pretenden probar los relatos evangélicos. Intentan, primero, manifestar la nueva presencia de Jesús junto a ellos, continuidad con la presencia de Galilea y de Jerusalén y, no obstante, radical diferencia; al mismo tiempo, expresan que en adelante existe en la historia esta nueva dimensión que es Jesús resucitado al lado de los hombres, dimensión que los Apóstoles hacen efectivamente presente. Lo que estamos, pues, examinando aquí no es una descripción o un filme —el acontecimiento en sí no figura en ningún sitio[84]—, sino los resultados y consecuencias de un hecho que ha tenido lugar en una dimensión distinta de la del espacio y del tiempo en que trabaja el historiador. Ahí está, desde el comienzo, la existencia de una Iglesia de Jesús resucitado. Se podrá objetar: «Pero esto es otro asunto»; sin embargo, a nuestros ojos aparecen, indisolublemente vinculados, Jesús resucitado y su Iglesia, compañera en ese caminar que emprende él con los hombres. Leer los relatos evangélicos sobre Jesús resucitado es comprobar la mirada de admiración, de íntima comprensión, de ternura que fija una mujer infinitamente amada sobre el hombre que se entregó a ella, un hombre que se le ha vuelto a dar de una manera nueva para un amor sin límites. También se dirá quizá que el amor es ciego; más ciega es aún esta sabiduría de las naciones incapaz de ver que sólo el amor capta, en definitiva, el ser del otro respetando el misterio del otro.



La incredulidad de Santo Tomás

En el relato de los Evangelios observamos continuamente tres etapas, tres tiempos dentro de un único movimiento.

El primer tiempo es Jesús en acción; Jesús viene. Toma la iniciativa del encuentro; se hace presente, se entrega. Ahí está, cuando nadie lo espera. Se da a conocer, aunque no lo reconocen de primeras. Aunque estén cerradas las puertas, aunque los discípulos se hayan aislado, Jesús está ahí, les ha buscado donde estaban. No son ellos el principio de la aparición, sino él. Y los discípulos no pretenden verificar la «corporeidad» de Jesús, a excepción de Tomás y aun entonces es Jesús quien le invita, para vergüenza suya. Es todo lo contrario de las experiencias sensibles en las que alguien ha tenido una especie de iluminación que tiene como consecuencia el hacer que crea; los discípulos no han tenido una fe que haya comenzado por una sensación subjetiva. Han sido visitados por Jesús, eso es lo objetivo, el acto de Jesús. Los Apóstoles han dado testimonio de estas visitas de Jesús, y su testimonio se dirige, directamente, contra lo que corriente y absolutamente es aceptado por su evidencia, contra algo «que no se discute» y que es inevitable: la muerte y su dominio universal. Dan testimonio contra la Muerte a partir de una experiencia vivida: Jesús resucitado, vivo, después de una muerte debidamente comprobada.

El segundo tiempo está constituido por el acto de los discípulos: reconocen a Jesús. No sin antes titubear —pero Jesús les invita a superar las dudas dicién-

doles: «Sí, soy yo» y dándoles sobre todo señales concretas de que es él (una manera especial de partir el pan, de desear una comida de pescado)—, descubren por fin la identidad de este ser cuya existencia se les impone, reconocen que este personaje perfectamente Vivo es Jesús de Nazaret, ese hombre cuya vida diaria y cuya muerte, una muerte de hombre como la de todos, les ha sido tan familiar. No es ningún fantasma, los contactos con él son del todo reales, pero al mismo tiempo, el que ellos han conocido ha sido en su condición humana, como transformado desde dentro. Pablo, que es judío —no lo olvidemos— y por consiguiente con el perfecto sentido de la unidad realista del ser humano, se va a esforzar por traducir este dato: compara la «resurrección de los muertos» a la semilla que pasa por la muerte, y que es diferente, por otro lado, de lo que luego llegará a ser. «Lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano, de trigo por ejemplo, o alguna otra semilla», y luego añade: «se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual» (1 Cor. XV, 36 y 44). El calificativo «espiritual» es sumamente importante aunque es difícil emplearlo hoy sin precisar; ha llegado a ser, en nuestra mentalidad dualista, sinónimo de no físico, incorpóreo, inmaterial y es considerado como sospechoso por muchos de nuestros contemporáneos, para quienes significa desprecio de la condición humana y evasión fuera de la construcción del mundo que hay que llevar a cabo: «*Cuando se me habla de espiritualidad, sé en adelante que algo se trama contra mi vida o al menos contra mi libertad de pensar en cosas serias*».[85] Ahora bien, «espiritual» no es, para un semita, algo etéreo, es una marca: el Resucitado, tal como los Apóstoles lo reconocen, es un ser que, en todo su comportamiento, ha recibido a las claras una marca, una huella con su carácter propio, la huella del Espíritu Santo.

¿El Espíritu Santo? También aquí hay que referirse una vez más a los datos judíos. En su libro sobre *Jesús,* un historiador judío como David Flüsser habla del Espíritu Santo como la cosa más natural del mundo (a propósito del bautismo de Juan, como a propósito también de los malos tratos que dan a Jesús los guardias del Templo). Y en efecto, para un judío, la existencia del Espíritu Santo es una realidad. El Espíritu crea y re-crea, hace nacer y renacer, suscita y resucita. «En el principio», el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas (Gén. I, 1-2) haciendo que brotaran las cosas. Los profetas habían anunciado su acción. Así, por ejemplo, Ezequiel en el valle lleno de huesos secos: «Yahvéh me dijo: ¡Profetiza al Espíritu, profetiza, hijo del hombre! Dirás al Espíritu: Así dice el Señor Yahvéh: ¡Ven, Espíritu, de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos para que vivan. Yo profeticé como se me había ordenado, y el Espíritu entró en ellos: revivieron y se incorporaron sobre sus pies» (XXXVII, 9-10). «La carne y la sangre» de ese Jesús, el hombre-Jesús muerto ha sido penetrado por el Espíritu Santo. Este ser de carne y hueso que ven, lo ven

también impregnado del Espíritu Santo. Se puede decir que la preocupación esencial de Jesús resucitado consiste en que conozcan los Apóstoles que lleva en todo su ser la marca del Espíritu Santo, y esto con el fin de prepararlos a recibir ellos mismos en su ser el Espíritu Santo que les va a enviar. Lo que Jesús espera de los Apóstoles no es que lo reconozcan por reconocerlo, por recibir de ellos pruebas de agradecimiento por todo lo hecho con ellos; Jesús hace lo imposible para que reconozcan lo que el Espíritu Santo ha hecho sobre él. Es como si Jesús les dijera: lo que cuenta, lo importante no es la faceta de hecho maravilloso, de acontecimiento sensacional que es un ser resucitado, sino lo que esto significa, la fuerza de Dios.

Jesús resucitado pone ante los Apóstoles un hecho consumado: él, Jesús, ha sido «exaltado» por el Padre y ahí está la fuerza de Dios. El término «exaltado» tiene un sentido propio que traduce con toda exactitud lo ocurrido.[86] Recuérdese la Transfiguración que era una anticipación de la Resurrección: Pedro, Santiago y Juan contemplan la gloria de Jesús; ahora bien, Jesús dirá a los discípulos de Emaús que «era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria» (Lc XXIV, 26). Pedro, el día de Pentecostés, habla de Jesús empleando dos términos sinónimos: «Dios lo ha resucitado», «Ha sido exaltado» (Hch II, 32-33). Más tarde, volvemos a encontrar la misma doble expresión: «El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándolo de un madero. A éste lo ha exaltado Dios con su diestra» (V, 30-31). Pablo dirá a Timoteo que Jesús ha sido «levantado a la gloria» (1 Tim. III, 16) y, por supuesto, está también el importante texto de la carta a los Filipenses (II, 6-11) donde Pablo presenta en antítesis la humillación de la cruz y la «exaltación» hecha por Dios. Estar sentado a la diestra de Dios, ser exaltado, todo ello significa recibir el debido rango. Jesús quiere hacer comprender a los Apóstoles que, siendo Hijo de Dios hecho hombre, él había recibido en su carne de hombre —y eso es la Resurrección— la marca del mismo Dios, la divinización. La imagen y la realidad son bien precisas: Jesús ha sido «levantado», raptado por Dios, por eso es por lo que será «levantado» desapareciendo de su vista, que es el sentido de la Ascensión. Su condición humana recibe como una «elevación»: ahí está la acción de Dios.

«Para Dios todo es posible» asegura Jesús antes de su muerte (Mt. XIX, 26)[87]: una prueba es que zarandee la muerte, y otra mejor es que marque a un ser humano con la huella divina. La primera prueba no era más que un preámbulo para comprender mejor la segunda. Pedro, en Pentecostés, dirá a los judíos de todo el mundo que se hallan en aquel momento en Jerusalén: «A este Jesús, Dios lo resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos. Y exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (Hch II, 32-33).



Pentecostés

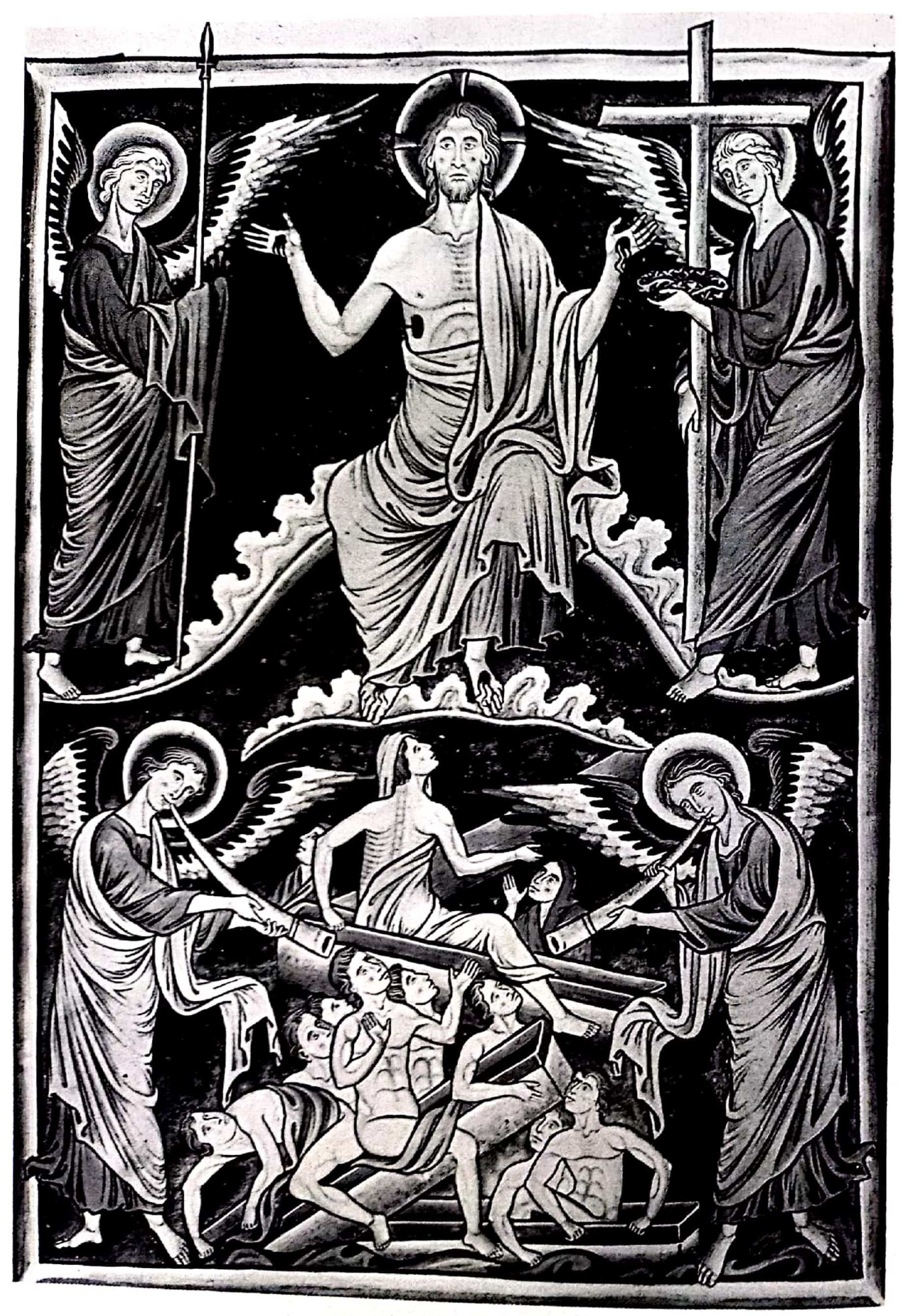
El tercer tiempo se encuentra, por consiguiente, en cada uno de los relatos evangélicos con perspectiva de futuro. Se trata de nuevo, como el primer tiempo en el que Jesús se hace reconocer, de un tiempo reservado a Jesús: él es quien les hace el don del Espíritu Santo y los envía a sembrar, con el Espíritu, la semilla fecunda de lo que él mismo es, el Resucitado. Promete que el Espíritu será como él, que estará presente en ellos y en su acción hasta el final de los siglos. Creer en Jesús resucitado es, gracias al Espíritu Santo, reconocerlo en el día de hoy y trabajar en unión con el Espíritu: es voluntad de éste darlo a conocer a todos, lo mismo que hizo que lo reconocieran los Apóstoles.

A todo lo largo de los *Hechos de los Apóstoles* se despliega esta acción del Espíritu que tuvo comienzo en la resurrección de Jesús y en su manifestación a los discípulos. El Espíritu da fuerza e impulso para anunciar «con valentía la palabra de Dios» (IV, 31). «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hch I, 8). Pedro, en su primera predicación de Pentecostés, recuerda la profecía de Joel: «Sucederá en los últimos días, dice Dios, que derramaré mi Espíritu sobre toda carne» (Hch II, 17). Y precisa que Jesús resucitado «ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (Hch II, 33). Reflexión que impresiona al auditorio.

La religión de Israel es, en efecto, una religión basada en el «oír, escuchar», «¡Shema, Israel, escucha Israel!» El profeta es alguien que escucha que «se traga» la Palabra, que la graba. Israel tiene que escuchar la Palabra, y ponerla en práctica («escuchar» y «obedecer» tienen en hebreo la misma raíz) como un padre que, cuando dice a su hijo: «¿Me has oído?», quiere decirle ¿«Has hecho lo que te he indicado?» Pero «ver» —y Pedro pone la palabra antes que la de «escuchar»— es la revelación, es decir, el apocalipsis, el fin de los tiempos, la postrera realidad. Pedro dice, el día de Pentecostés, que él y los Apóstoles, llenos del Espíritu Santo, han visto, están viendo el fin de los tiempos y que ellos también, los que escuchan, pueden *ver* el fin de los tiempos. ¿Dónde está ese fin? Ahí, en Jesús Resucitado. Para las gentes que están allí y que no se llaman a engaño, es algo increíble, es el gran acontecimiento: hace tiempo que esperaban «Ver». Y muchos de ellos se sintieron tocados en el «corazón» y dicen a Pedro y a los demás Apóstoles: «¿Qué hemos de hacer, hermanos?» (Hch II, 37). Para los Apóstoles y para los que creen, se trata de ver y de oír, de ver y de poner en práctica. Pero antes de nada ver lo que han visto los Apóstoles.

Se dice con frecuencia que los Apóstoles tuvieron la suerte de ver con sus ojos a Jesús resucitado y que por lo tanto les fue fácil creer. Ahora bien, estos testigos privilegiados son, en realidad, unos hombres que tuvieron que realizar un cambio total respecto a sus hábitos religiosos. Se vieron como forzados a «ver» que aquel en quien es posible alcanzar y encontrar a Dios, era un hombre. A todo lo largo de los Evangelios, Jesús nunca manifiesta directamente el fondo de su ser, ni afirma explícitamente que es Dios. Y si es verdad que afirma a los suyos la relación única que tiene con Dios su Padre, esto mismo lo presenta en forma de interrogante. Y los Apóstoles, incluso después de la Resurrección, hablan de Jesús de la misma forma.

¿Por qué? Porque si Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios, es imposible encerrarlo en fórmula alguna. No es forzosamente a fuerza de repetir por ejemplo «Jesús es Dios» o «Jesús ha resucitado» como se llega a la fe.



El Juicio final

Por una parte, una tal afirmación puede ser simplemente una ilusión: nos imaginamos tener una noción perfectamente clara de Dios con la que poseerlo, como si de un título de propiedad incuestionable se tratara, y en realidad una afirmación semejante no haría más que dispensarnos del verdadero encuentro con él. Por otra parte, el hecho de afirmar rápidamente «Jesús es Dios» puede ser también una forma de convertir a Jesús en una especie de héroe, suma y compendio de todos los valores. Convertir así a Jesús en una especie de arquetipo, es situar a Jesús de Nazaret entre los grandes hombres míticos. Ahora bien, Jesús no es la proyección del ideal del «yo»: Jesús se ha presentado como el hombre en quien los hombres pueden encontrar a Dios, el único camino en la cita con Dios. El historiador puede encontrar a este hombre en sus palabras y hechos, pero ni la exégesis de sus palabras ni el conocimiento racional de sus hechos, pueden ser suficientes para lograr el encuentro con Jesús. Al fin de cuentas, el creyente es aquel que se encuentra con Jesús en aquel «Sí, soy yo» que éste no cesa de repetir; el creyente es el que responde a la continua interpelación de Jesús sin pretender conocer de antemano, con una fórmula, quién es ese Jesús.

Juan ha descrito esta situación del creyente en la historia de María Magdalena aquella mañana del domingo. María llega al sepulcro y ¿qué es lo que busca, en el fondo? Un vestigio de Jesús, su cadáver. Llega Jesús resucitado y ella no lo reconoce; es Jesús quien toma la iniciativa: «¿A quién buscas?» María continúa con la mirada fija en la apariencia, sin salir de la situación de muerte, aferrada a restos y reliquias: «Si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré.» Nueva iniciativa de Jesús que la llama por su nombre y se da a conocer: el hombre que ella tomaba por un hortelano es el Jesús vivo.

María profiere un grito de reconocimiento, pero se mantiene todavía en un Jesús resucitado limitado y pretende retenerlo, fijarlo en un tiempo y un espacio que él desborda por completo. El le pide, no sólo que lo reconozca, sino que reconozca sobre todo su nueva existencia de Resucitado. Y la envía a anunciar esta nueva existencia.

No podemos imaginar cuán difícil era para Pedro, los Apóstoles y sus primeros oyentes judíos ese acto de reconocimiento de un Jesús resucitado que inaugura «el fin de los tiempos». En la época de Jesús, el tema del «fin de los tiempos» se había convertido en un problema de gran tensión; se alimentaba por un lado una perspectiva histórica terrestre, y por otro una cada vez más acusada orientación hacia un mundo trascendente. Se discutía el saber si los acontecimientos del fin de los tiempos tendrían lugar en la tierra o en el cielo. No se acertaba a conciliar la imagen que del Mesías ofrecía Daniel —hijo del hombre que aparece sobre las nubes— con la que proponía otro

profeta, Zacarías —un Mesías que entra en Jerusalén sobre un asno—. Se vacilaba entre un Mesías de origen misterioso y un Mesías de la estirpe de David y originario de Belén (Jn VII, 27 y 42).

Jesús resucitado reúne de forma inesperada en su persona todas las condiciones. Los Apóstoles lo comprenden en Pentecostés. Aunque no con absoluta claridad: les hará falta tiempo para renunciar a un inmediato retorno de Jesús. Pero lo suficiente para captar lo esencial, la «hora» decisiva del fin de los tiempos ha llegado y es Jesús resucitado. Nadie mejor que Juan, Apóstol y Evangelista, ha tenido la intuición de ese «ahora» del fin de los tiempos. El discípulo de Jesús posee «la vida eterna» (Jn III, 36) y lo importante para él es permanecer en ese estado de adhesión a Jesús resucitado, en su palabra y en su amor, porque ahí está la perfecta alegría (Jn XV, 4-10). Y esto le es posible gracias a la Eucaristía que le hará resucitar con Jesús el último día, y que alimenta ya una resurrección iniciada con Jesús resucitado. «Permaneced en mi amor» (Jn XV, 9). Se trata de realizar en cada vida de hombre y en toda la historia lo que ya ha acontecido: Jesús resucitado.

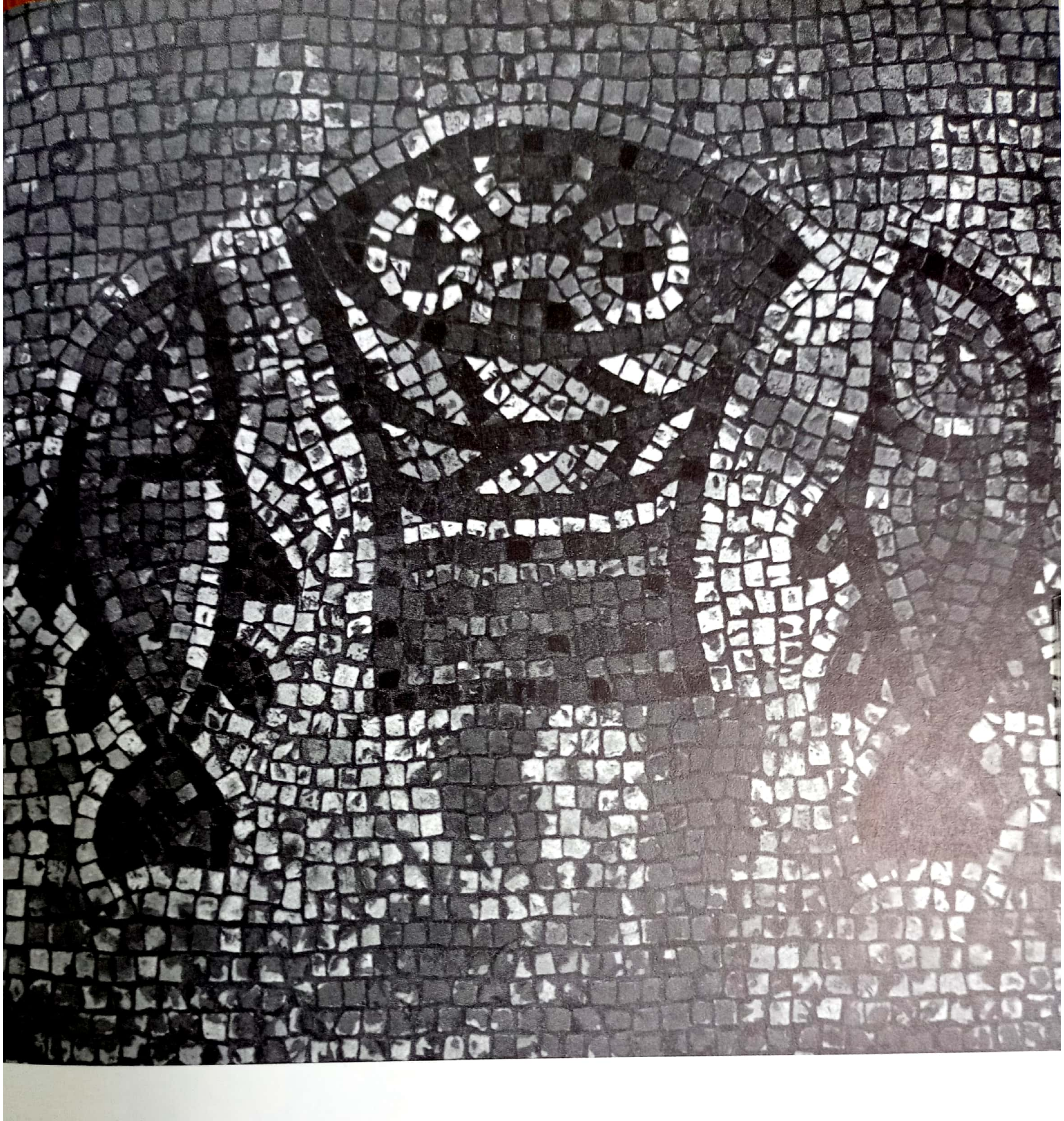
Los «últimos días», pues, han llegado ya; el Reino está presente y es Jesús resucitado, impregnado del espíritu y dador del Espíritu. «Sobre toda carne», es decir, sobre toda la humanidad sin excepción: no hay nadie en el mundo que permanezca excluido del Espíritu Santo, que se quede sin recibirlo. En Pentecostés, Pedro sólo sabe una cosa: que el Espíritu Santo (el soplo, *ruah*) se ha lanzado sobre todos los que están escuchándole y por lo tanto no puede negar el bautismo a quienes han sido impregnados de Espíritu Santo y le responden positivamente. Pedro se rinde a la evidencia de que también los goyim han sido presa del Espíritu Santo: imposible dejarlos sin bautismo. Entonces los Apóstoles y los discípulos le echan en cara que acoja a los goyim: «El Espíritu me dijo que fuera con ellos sin dudar», responde Pedro, que explica lo que ha descubierto: «Había empezado yo a hablar cuando cayó sobre ellos el Espíritu Santo, como al principio había caído sobre nosotros. Me acordé entonces de aquellas palabras que dijo el Señor: Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo. Por tanto, si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros, por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?» (Hch XI, 12, 15-17).

Pero aquí comienza la historia de Aquél que fue enviado por Jesús resucitado, el Soplo y el Fuego de Pentecostés.



El rostro de Jesús a través del tiempo





Mosaico del siglo IV hallado en la iglesia bizantina llamada «de la multiplicación de los panes», en Tabigha. El simbolismo, que permite representar las realidades de la fe cristiana conservando cierto halo de misterio, aparece en la segunda mitad del siglo II en los frescos y mosaicos que adornan las catacumbas, lugar de refugio y de reuniones litúrgicas de los primeros cristianos. Así, por ejemplo, el pez, símbolo pagano de la virilidad, es símbolo de Cristo además de recordar su nombre griego: ICZUS: Iesous Christos Zeou Uios, que significa Jesucristo, hijo de Dios. En este mosaico, los peces se encuentran junto a un canastillo y representan el milagro eucarístico de la multiplicación.



ARTE ROMANO DEL SIGLO III *Cristo Helios.* Este mosaico es una de las más antiguas representaciones de Cristo. Como Apolo Helios sobre el carro del sol, Cristo sube al cielo sobre un trono centelleante arrastrado por caballos imperiales. La imagen demuestra cómo los primeros cristianos dieron un nuevo significado espiritual a los temas figurativos paganos.

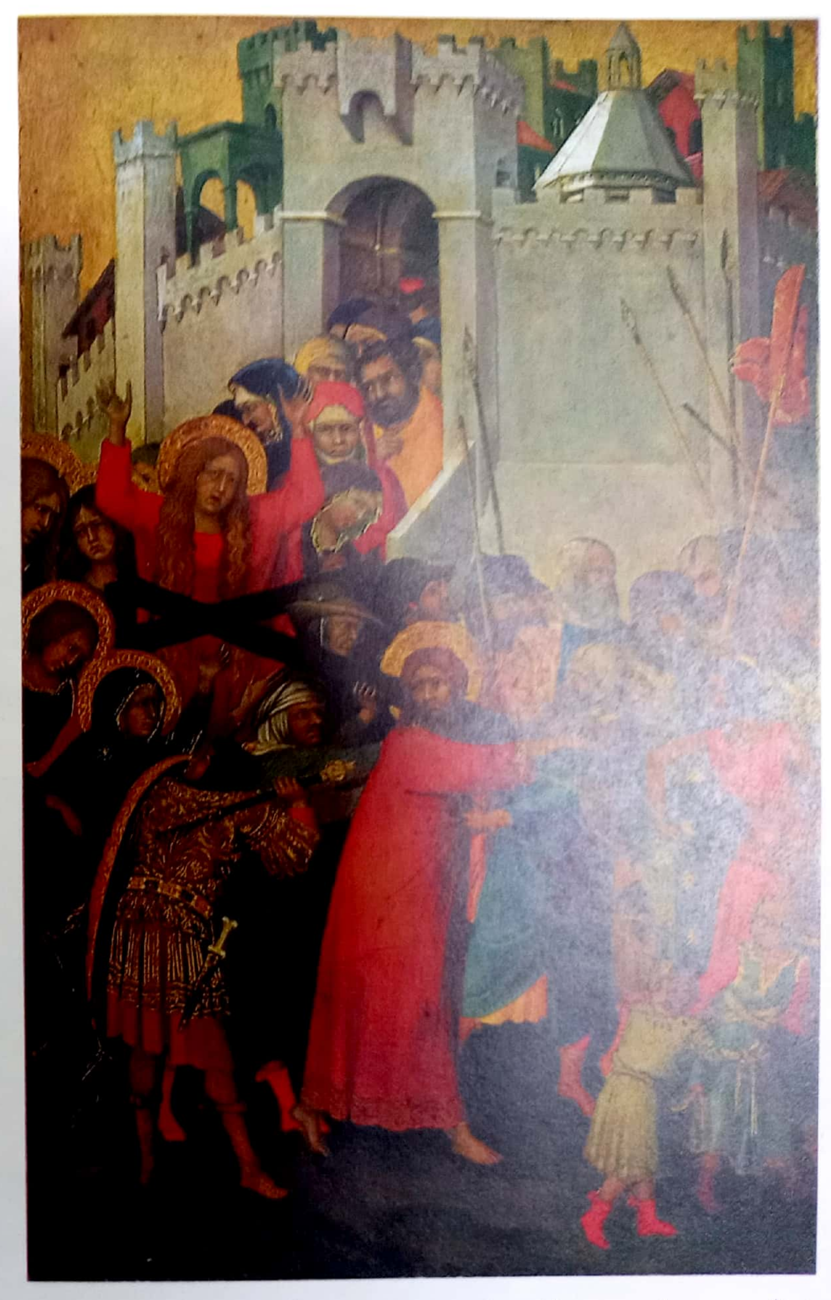


El Buen Pastor. Este fresco del siglo II representa a Orfeo, quien según la leyenda, llegó a ser dueño de todas las criaturas encantando a los animales. Aquí aparece como una prefiguración pagana de Cristo. Con un perro y un cabrito a sus pies, simboliza el Buen Pastor que atrae a todos los corazones.



El Buen Pastor. Escultura en mármol del siglo III. Dos tradiciones se dan cita en los orígenes de la representación de Cristo: la de Oriente, en la que Cristo es un hombre de edad madura, mirada severa, barbudo y de cabellos largos, y la tradición helenística, en la que Cristo aparece con los rasgos de un joven imberbe y atractivo. Este *Buen Pastor* es característico de la estatuaria griega, el Hermes crióforo, que representa un joven imberbe vestido con una túnica ligera y calzado con sandalias aladas. Lleva un cordero sobre los hombros, con los atributos de pastor.

Giottino, *Descendimiento de la cruz.* Esta tabla fue pintada probablemente entre 1350 y 1370. La majestad de la composición, el vigor del modelado y la afectación del colorido, no obstante su viveza e intensidad, expresan un sentimiento de profunda emoción.



Simone Martini, *Cristo con la cruz a cuestas.* La tabla pertenecía a un políptico llamado *de la Pasión,* especie de pequeño altar portátil que los prelados llevaban en sus viajes. La arquitectura y el gentío que rodea a Cristo acentúan su carácter gótico.



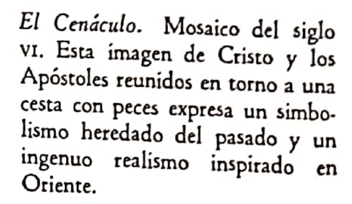
El Buen Pastor. Mosaico del siglo V. A partir del siglo anterior, la figura de Cristo ocupa el lugar principal en el arte: los temas paganos y cristianos aparecen entremezclados con frecuencia, como en este mosaico. La influencia bizantina se traduce aquí en la dignidad un tanto hierática de Cristo y en la majestad de su actitud.



Cristo Pantocrátor. Mosaico del siglo IV. Cristo está tomado aquí «del natural», como en la Antigüedad clásica. Ya no es el adolescente imberbe de los primeros siglos: rodeada la cabeza de un nimbo luminoso, lleno de majestad y de autoridad, enseña la sabiduría de la que es el único poseedor.



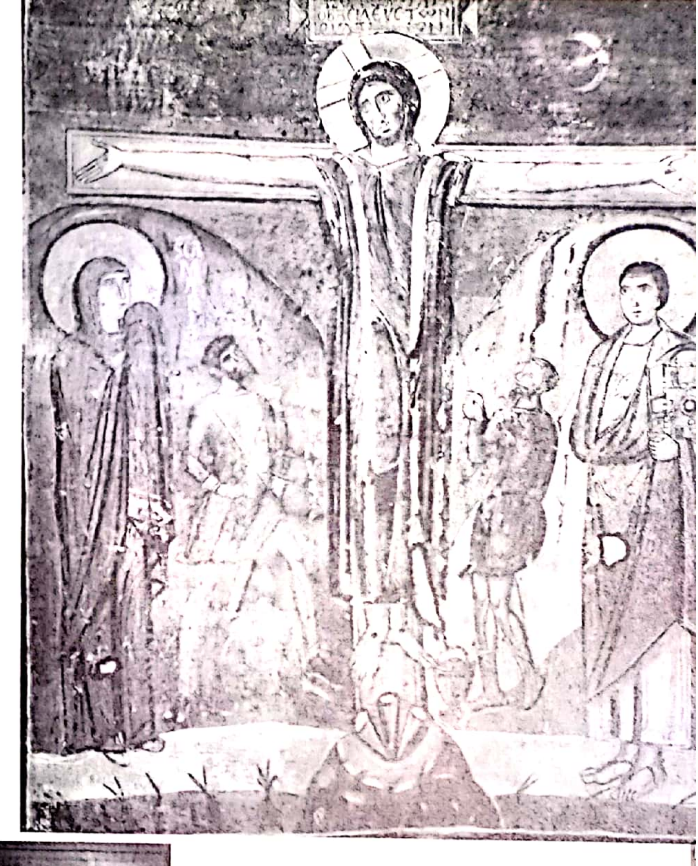
La Cena. Mosaico del siglo XII. La influencia bizantina domina la escena; los cuerpos inmóviles, en una composición hierática, solamente parecen capaces de gestos lentos y solemnes. Los rostros no reflejan ninguna dimensión psicológica.

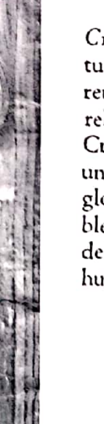


El Cenáculo. Mosaico del siglo VI. Esta imagen de Cristo y los Apóstoles reunidos en torno a una cesta con peces expresa un simbolismo heredado del pasado y un ingenuo realismo inspirado en Oriente.

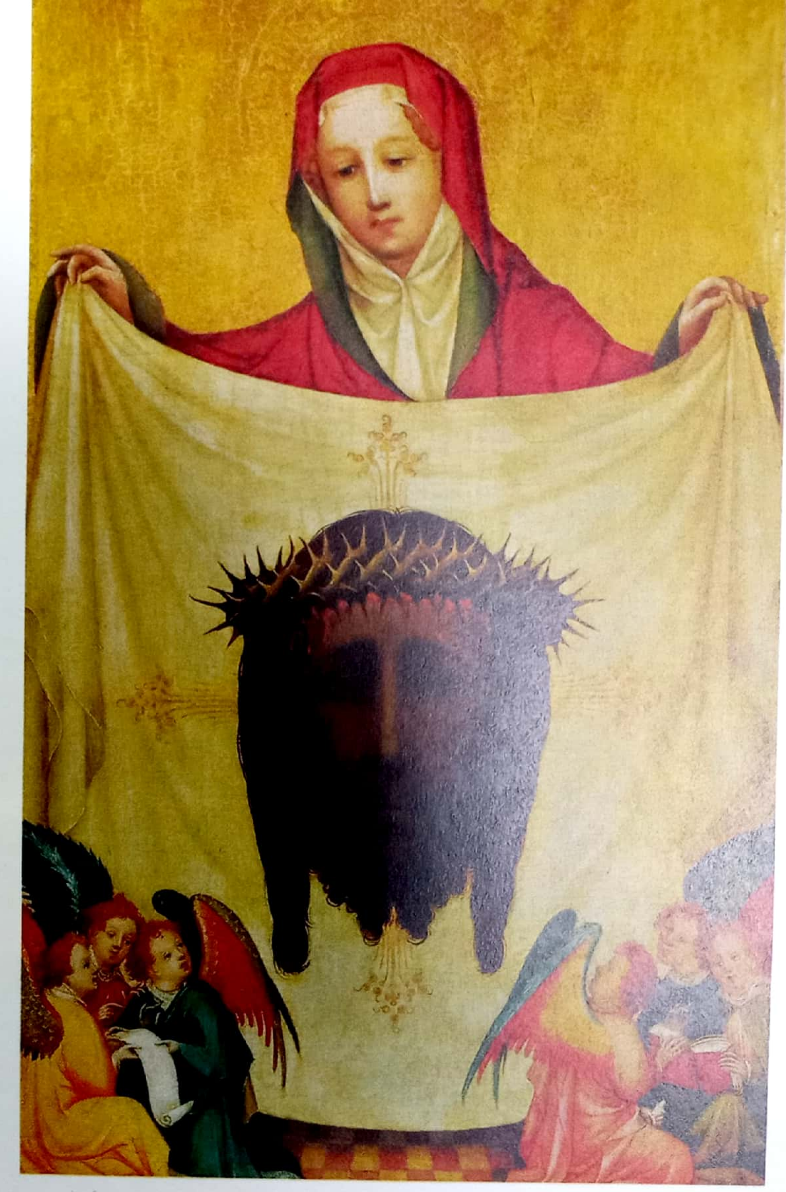


La Crucifixión. Fresco del siglo VIII. La realidad humillante del calvario resultó enormemente penosa durante largo tiempo, de ahí que la representación de Cristo en la cruz apareciera tardíamente en Occidente. Hay que esperar al siglo VIII para que un artista se atreva a pintar un Cristo crucificado de tipo sirio, con el colombium o especie de túnica de mangas cortas, en el ábside de Santa María Antiqua de Roma.





Cristo en majestad. Esta miniatura del siglo IX, del Codex Aureus de San Emerano, pone de relieve la trascendencia divina. Cristo se halla sentado ocupando un espacio delimitado por una gloria oval, frontera infranqueable que separa el espacio divino del espacio propio de la especie humana.



MAESTRO DE SANTA VERÓNICA *La Verónica y el Santo Sudario* La Verónica extiende el sudario ante nuestros ojos. En el rostro hierático y sublime de Jesús se puede leer la encarnación misma del sufrimiento.

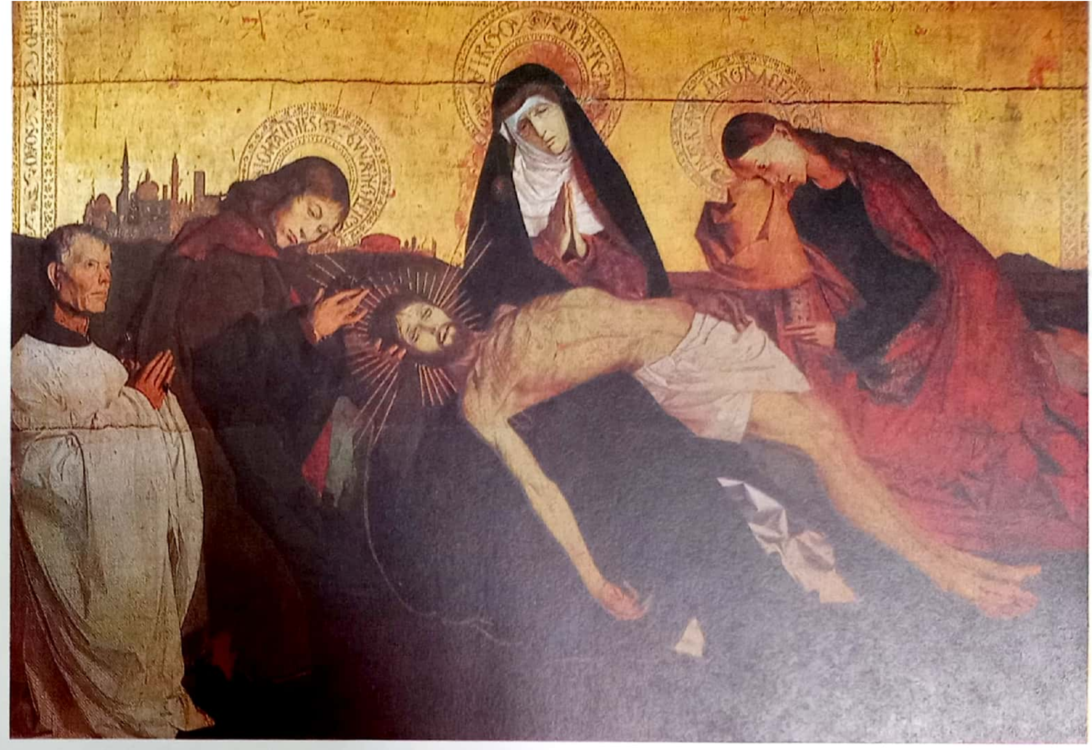
MAESTRO FRANCKE, *El Cristo del dolor.* Obra de contenida violencia y sobria emoción, el cuadro representa a Cristo desnudo de medio cuerpo, señalado con los estigmas, ensangrentado. Los ángeles abren el manto que lo cubre revelando su dolor; es una visión divina.



ESCUELA DE MONTE CASINO, *La curación del ciego*. Fresco del siglo XI. Aunque la influencia bizantina se advierta en numerosos frescos italianos de los siglos X y XI, asimismo está ausente en ciertas obras, como por ejemplo en esta *Curación del ciego*, vivaz y realista, en la que predomina el estilo románico con sus personajes situados de frente.

La traición de Judas. Mosaico del siglo XI. La emoción y el carácter dramático de la escena desaparecen por completo dando paso a un estilo refinado y elegante.

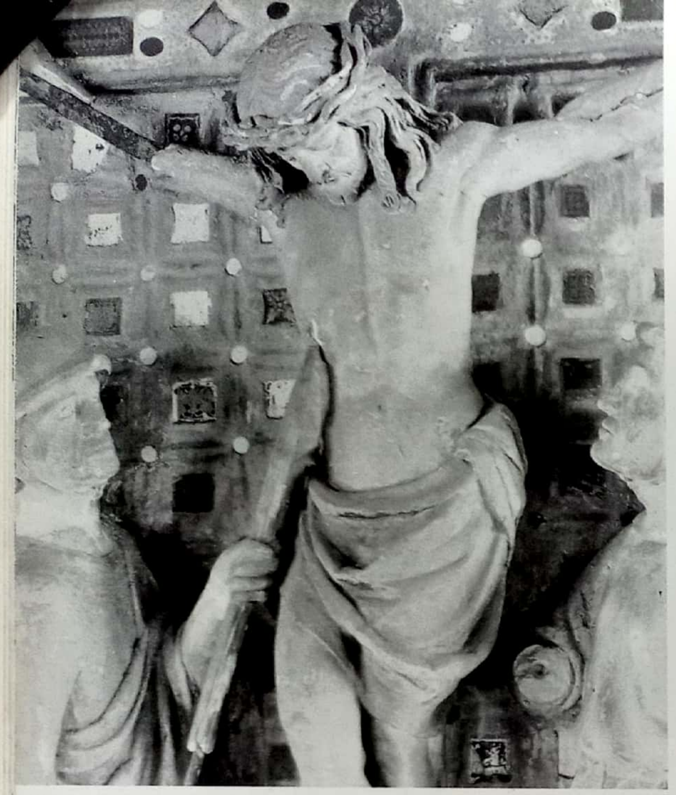




ESCUELA DE AVIGÑÓN, *Pietá de Villeneuve-lès-Avignón*. Esta tabla procede de la cartuja de Villeneuve-lès-Avignon y se encuentra actualmente en el Louvre. Es de autor desconocido, aunque los historiadores creen que fué pintada a mediados del siglo XV, tal vez por Enguerrand Quarton. Todos reconocen en esta obra, por su estilo sublime, que exalta la grandeza del sacrificio de Cristo y la nobleza de su sufrimiento, uno de los momentos culminantes del arte cristiano y también una de las obras maestras de la pintura. Los cuarteamientos que el tiempo ha producido en la pintura realzan la expresión de sufrimiento que la obra encarna.



Jesús orante. Esta figura, sin gran relieve, es característica de los comienzos de la escultura románica. La aureola con la cruz estampada simboliza la divinidad de Cristo.

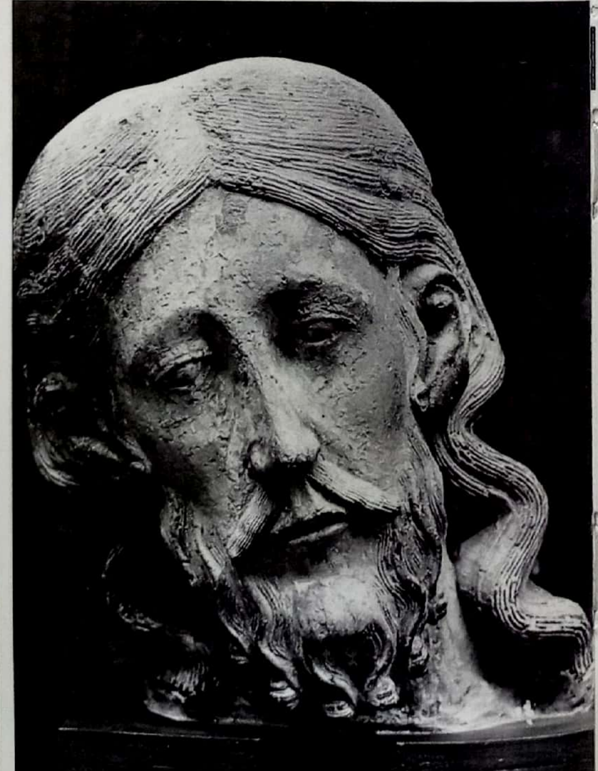


Llanto sobre Cristo muerto. Este bajorrelieve muestra de qué manera los artistas románicos hicieron de la crucifixión, más que una escena patética, el símbolo de un misterio.

Cabeza de Cristo. El artista no utiliza ya los signos antiguos. Así, pues, la cabeza de Cristo sólo aparece rodeada por la aureola, porque los caracteres de su divinidad se reflejan en los rasgos del rostro.

Cabeza de Cristo. Los rasgos de Cristo han quedado humanizados y los ojos han perdido fijeza en la mirada. Con una incomparable habilidad, el artista ha sabido dar a este bello rostro una expresión de noble austeridad.

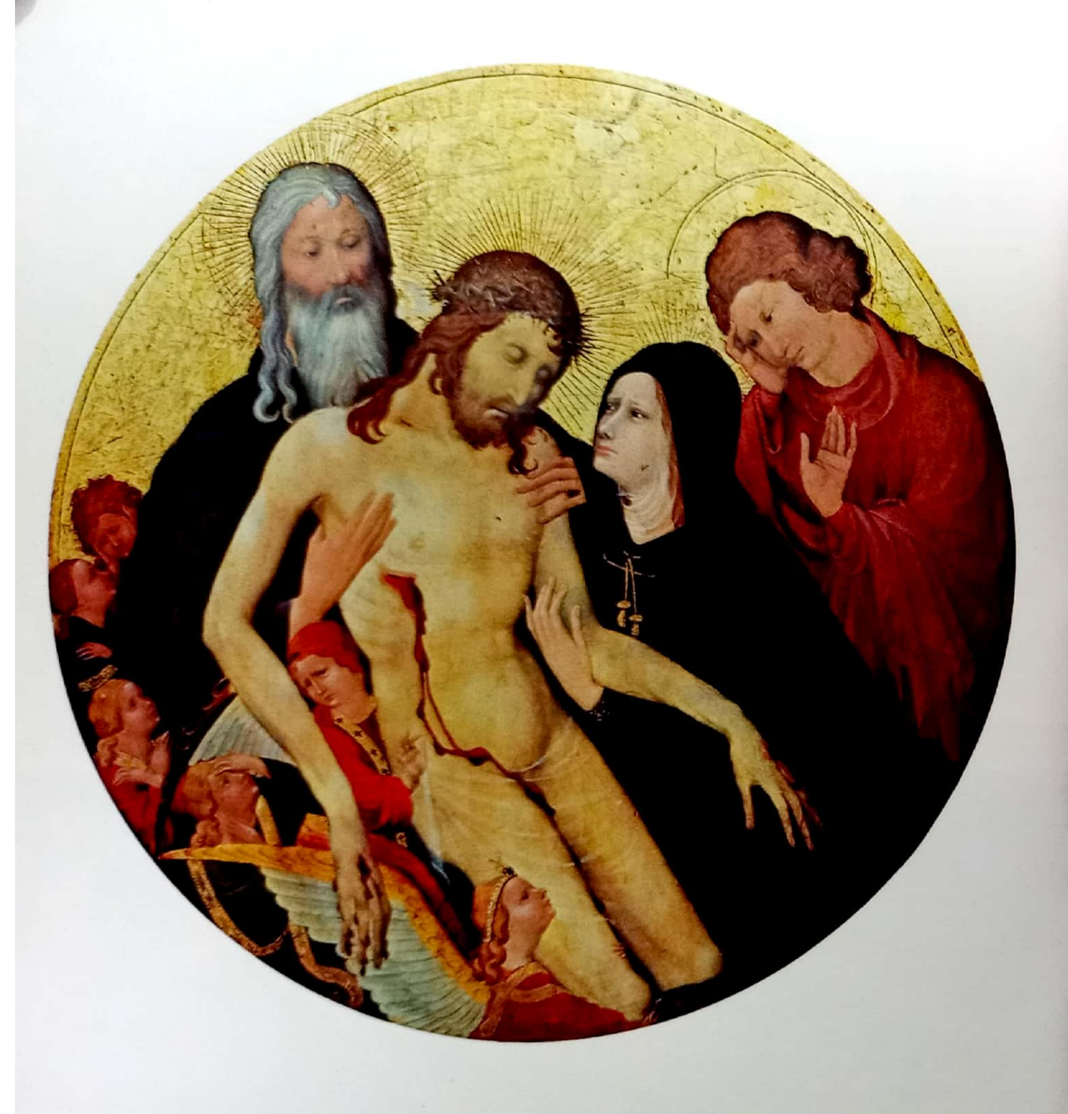






ANÓNIMO DEL SIGLO XIII. *La Crucifixión.* En la primera mitad del siglo XIII se tiene la costumbre de pintar sobre paneles de madera unos crucifijos grandes que se colocan encima del altar mayor. En éstos, el cuerpo de Cristo, que aparece recto y rígido, está flanqueado por escenas en miniatura sacadas de los Evangelios. Más que el sufrimiento humano, este crucifijo evoca el poder divino.

CIMABUE. *Cristo entre san Pedro y Santiago el Mayor.* Panel central. Apenas si se dan innovaciones en la obra de Cimabue, que emparenta con el arte bizantino del período intermedio. Así, la actitud rígida de los personajes y las estrías paralelas de los pliegues de las vestiduras atestiguan la influencia bizantina. No obstante, este cuadro rezuma majestad en la expresión severa de Cristo, en actitud de bendecir.



Escuela Franco-Flamenca. *Gran Pietá redonda.* Se cree que esta *Pietá* fue pintada por encargo de uno de los duques de Borgoña para adorno de la cartuja de Champmol. Esta abadía estaba puesta bajo el patronato de la Santísima Trinidad, tema central del cuadro. La elegancia del dibujo refleja el estilo francés, pero la brillantez del colorido, de tonos rojos y azules, y la suavidad y la degradación del modelado son elementos de origen flamenco. La figura de Cristo recuerda las de Duccio y las inflexiones de la línea evocan igualmente el estilo sienés. La obra es, sin duda, el resultado de una refinada cultura artística, heredera de tradiciones seculares.



Giotto. *Cabeza de Cristo.* Detalle de *La resurrección de Lázaro.* Este rostro que impresiona por la gravedad de su expresión, resulta tan vivo que parece real. La calidad táctil de esta imagen es característica del arte de Giotto, que fue el primero en intentar trasladar a la pintura la estatuaria gótica.

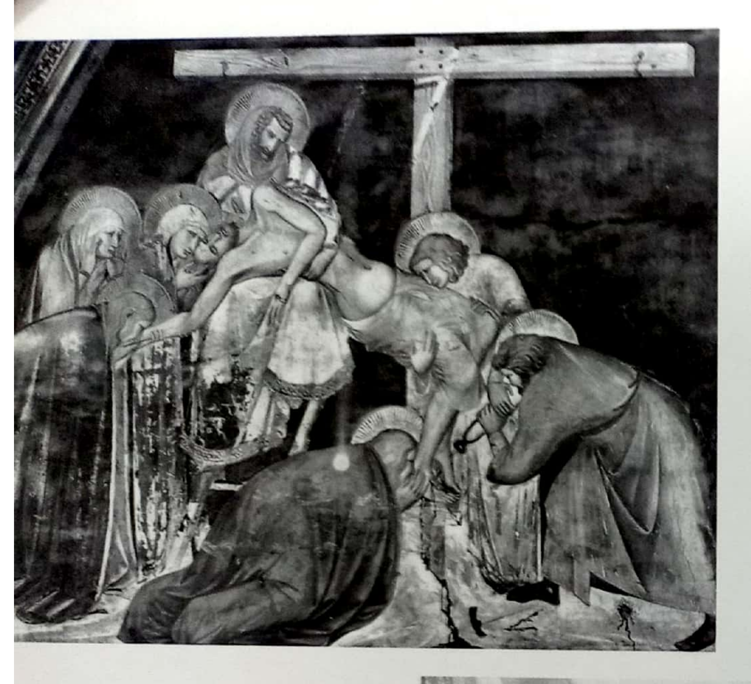


Pietro Cavallini. *Cabeza de Cristo.* Detalle del *Juicio final.* Cristo no está representado aquí como el juez severo de la pintura bizantina, sino como un hombre de expresión grave y apacible.

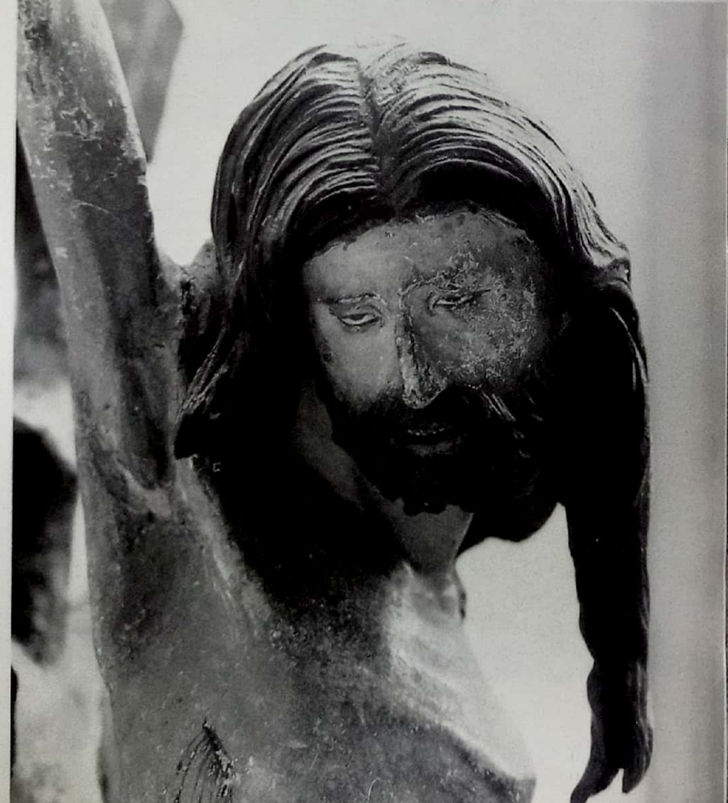


ROGIER VAN DER WEYDEN. *Descendimiento de la cruz.* Esta obra es una de las más importantes de la escuela flamenca. En una composición maravillosamente ordenada por el árbol de la cruz, los personajes, pintados con un realismo impresionante y en colores refulgentes, en los que se entremezclan los morados, verdes y rojos, destacan sobre un fondo de oro. Más penetrante aún es el sentimiento estremecedor de todos cuantos rodean a Cristo muerto y a María desvanecida.

NICOLÁS FROMENT. *La resurrección de Lázaro.* La influencia flamenca domina toda la obra, panel central de un tríptico. El sentido de la construcción se apoya en un rico colorido, de una viveza y un frescor impresionantes, y de un efecto muy decorativo, completamente en la línea de la pintura gótica, suplantada por entero en Italia por el Renacimiento. Nicolás Froment ejerció una gran influencia en la pintura de su tiempo.



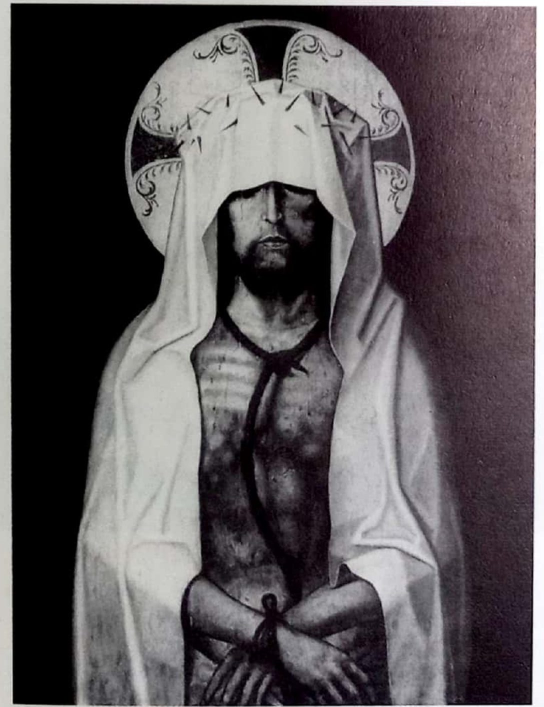
Pietro Lorenzetti. *Descendimiento de la cruz.* Su estilo expresionista afecta, no sólo los rostros, sino también los cuerpos curvados por el dolor. El de Cristo está literalmente dislocado, dibujando un arabesco. Su patetismo hace de esta obra uno de los más notables Descendimientos del siglo XIV.



Giovanni Pisano, *La Crucifixión.* Cuando representaban a Cristo muriendo en la cruz, los escultores del siglo XII pensaban menos en conmovernos que en recordarnos el dogma de la caída y de la redención. Así, pues, la llaga del costado derecho es un símbolo, y lo mismo que Eva salió del costado de Adán durante su sueño, acarreando la pérdida del género humano, la Iglesia ha salido del costado abierto de Jesús muerto en la cruz.

Pietá. Por toda Europa se extendió el culto a esta imagen de la compasión de la Madre con el cuerpo de su Hijo muerto sobre sus rodillas; es la expresión más frecuente del dolor y de la muerte que predominó a finales de la Edad Media. Este bajorrelieve de fines del siglo XIV o comienzos del XV constituye uno de tantos ejemplos sorprendentes.





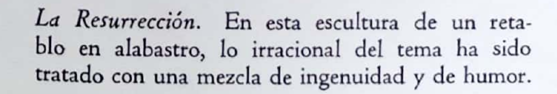
Escuela de Nuño Gonçalves. Siglo XV. *Ecce homo.* Nadie conoce al autor de esta impresionante aparición, que nos muestra a Jesús con una cuerda al cuello y el rostro medio cubierto por un velo. El estilo realista de este cuadro atestigua la influencia flamenca en la escuela portuguesa.

ROGER VAN DER WEYDEN. *Santo Entierro.* Este cuadro está marcado por el recuerdo de un viaje que hizo el artista a Italia en 1450. Lo compuso según un esbozo de Fra Angélico, esquema que recogerá a su vez Giovanni Bellini. Esto explica la curiosa integración de los personajes en el paisaje y la ordenación simétrica de las figuras en torno a Cristo, que son excepción en la escuela flamenca.



BOTTICELLI, *Llanto sobre Cristo muerto.* A este cuadro se le podría calificar de «pintura sermón». Resulta, en primer lugar, impresionante la inmensa tristeza de los personajes, que después de la muerte de Cristo se abandonan a su desesperación. Los bloques de piedra que parecen desprenderse encima de sus cabezas simbolizan la crueldad del destino que les hiere. Pero si la muerte forma parte del plan divino de salvación, ahí está también Pedro ofreciéndose como guía al espectador. Así, pues, el cuadro está hecho de contrastes, entre la tristeza y la esperanza, la muerte y la vida, los colores macilentos de los rostros y los tonos luminosos de las abigarradas vestiduras.





La Resurrección. En esta escultura de un retablo en alabastro, lo irracional del tema ha sido tratado con una mezcla de ingenuidad y de humor.



VERROCCHIO. *Cabeza de Cristo.* Detalle de *El bautismo de Cristo.* Andrea del Verrocchio, orfebre, escultor y pintor, intentó lograr la forma no menos por el modelado que por el trazo, que se hará aún más intenso en su discípulo Leonardo de Vinci. En *El bautismo de Cristo* se inspiró en los datos plásticos de la escultura para reproducir la densidad de la carne y la musculatura del rostro, con esa preocupación de autenticidad propia de los comienzos del Renacimiento.

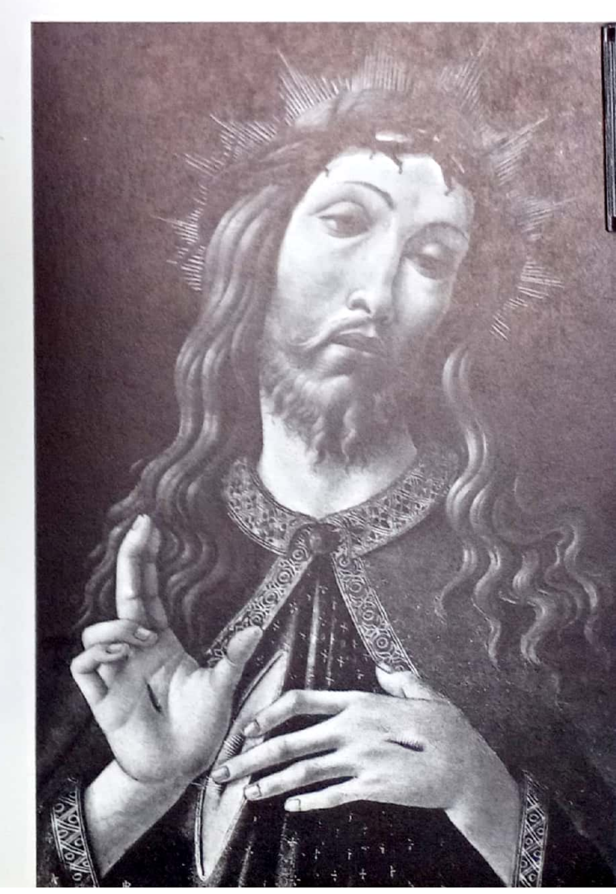
ESCUELA ALEMANA DEL SIGLO XV. *El Bautismo de Cristo.* Esta escultura en madera policromada representa de manera exacta la escena del Bautismo tal como la describe san Mateo, a excepción de la aparición del Espíritu de Dios. El lirismo decorativo, barroco antes de tiempo, resplandece en esta obra de Veit Stoss, detalle del retablo de Nuestra Señora en Cracovia. Las figuras angulosas y contorneadas, las líneas torturadas, las vestimentas ampulosas y los gestos desmedidos, manifiestan el expresionismo que caracteriza el fin del gótico en Alemania.





PERUGINO, *Cristo entregando las llaves a san Pedro.* Perugino pintó este fresco para la Capilla Sixtina. En primer plano aparece el episodio principal: Cristo entregando las llaves a Pedro; en segundo plano, los episodios del tributo al César y de la lapidación de Jesús, y en el tercero, el templo de Salomón flanqueado por dos edificios laterales. Por el continuo diálogo entre los gestos de los personajes, y por la unidad del paisaje y de los colores, el conjunto presenta el aspecto de una ordenación natural de las cosas y del mundo, bajo una luz sobrenatural.

BOTTICELLI, *Ecce homo.* De no ser por la presencia de la corona de espinas, este Cristo elegantemente vestido y de mirada melancólica se parecería más bien a un joven noble.





Giovanni Bellini. *Pietá.* Detalle. En este bello lienzo se conjuga la influencia de Antonello de Mesina y la de Mantegna. La escueta sobriedad de la escena, la seguridad del dibujo y la virilidad de los rasgos y contornos contribuyen al patetismo del conjunto. Nos conmueve sobre todo la ternura que une al Hijo y a la Madre más allá de la muerte.



Martín Schongauer. *Cristo y la Magdalena.* Nacido en Colmar, Schongauer viajó sin duda a Flandes. Así, la actitud un poco rígida de los personajes, de formas alargadas y angulosas, y cubiertos de pesadas vestimentas, y la atmósfera de placidez que se desprende del cuadro, atestiguan la influencia de la pintura flamenca sobre el artista, que da muestras de su talento de grabador en la ejecución minuciosa de los detalles.



Gallego. *Cristo entronizado bendiciendo.* El pintor, que trabajó en 1466-67 en Zamora y después en Salamanca, se inspiró directamente en la técnica flamenca cuando pintó este *Cristo en majestad.* El rostro del Salvador se encuentra rodeado por las cuatro figuras, símbolos de los Evangelistas, y a cada lado del trono gótico aparecen dos pequeñas figuras que representan la Iglesia y la Sinagoga. Así, pues, el aspecto solemne de este cuadro, su cuidadosa ejecución, los drapeados angulosos y el rostro enérgico, son otras tantas pruebas de la influencia de lo artistas flamencos en los pintores españoles.



LEONARDO DA VINCI. *La Cena.* Detalle. En este fresco para el convento de Santa María de las Gracias, Leonardo quiso encarnar mediante las formas y colores la espiritualidad del ser divino. Cristo está representado con aspecto lánguido, bajos los párpados y las manos entreabiertas, en el momento en que declara a los Apóstoles que uno de ellos lo va a entregar. La cabeza de Cristo fue restaurada conforme al dibujo de uno de los discípulos del artista.

QUINTIN METSYS. *Cristo presentado al pueblo.* El artista flamenco se inspiró sin duda en un grabado de Durero sobre el mismo tema. El audaz ángulo de mira que escogió el pintor para esta escena comunica al conjunto una viveza singular, aún más acentuada por el expresionismo casi caricatural de algunos de los rostros que nos impresionan por su insolencia. Metsys figura entre los pintores flamencos seducidos por el humanismo de Erasmo, matizado por rasgos humorísticos.



EL BOSCO. *Cristo abofeteado.* En este fondo de finales del siglo XV el artista ha querido expresar la visión interior de Cristo. Su mirada angustiada refleja una terrible inquietud ante un mundo que, en su pasión, se le antoja una partida de demonios de catadura gesticulante y burlesca, presa de monstruosa y alucinante bestialidad.



GRÜNEWALD. *Cristo ultrajado.* Visión de pesadilla que muestra a Cristo, con los ojos vendados, entregado al sadismo de sus verdugos; el burgués despectivo e irónico y los soldados histéricos revelan el poder demoníaco implantado en el interior mismo del hombre. En esta escena, Grünewald lleva al último extremo ese expresionismo propio del arte germánico, así como su voluntad de conmover al espectador con imágenes atroces.

El Cristo devoto. La muerte de Cristo, símbolo en el siglo anterior, aparece en el siglo XV como una realidad trágica: la crucifixión es una imagen dolorosa que habla al corazón. Nada más conmovedor que la silueta atormentada y convulsa del ajusticiado; sus brazos, en vez de estar abiertos como antaño, se elevan por encima de su cabeza, tendiendo cada vez más a la vertical.



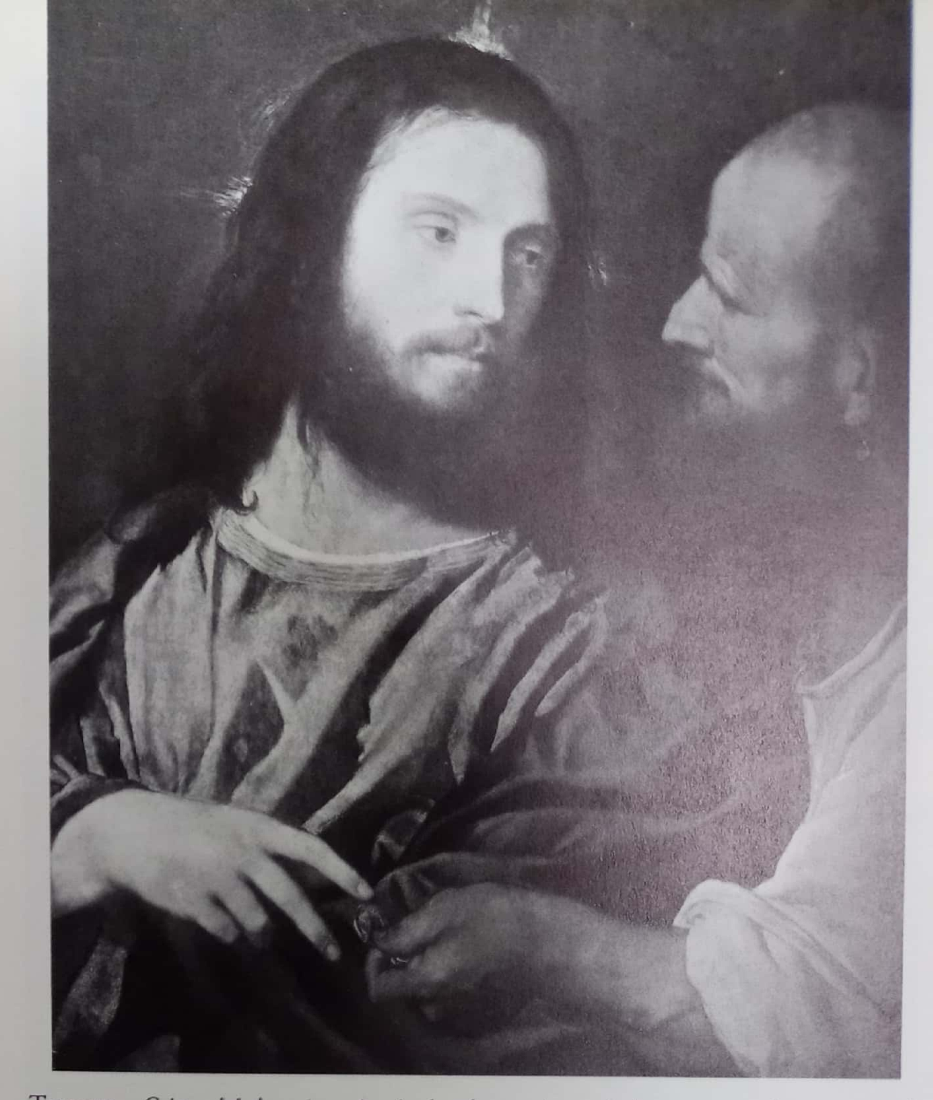
RAFAEL. *La Transfiguración.* En 1517, el cardenal Giuliano de Médicis pidió a Rafael que pintara una *Transfiguración.* A la muerte del pintor, sólo la parte superior aquí reproducida había sido ejecutada por Rafael en colaboración con sus discípulos. Y realmente, la expresión de emoción contenida y el equilibrio de la composición son características del gran maestro.

DURERO. *Llanto sobre Cristo muerto.* La estructura y composición en sentido vertical dan originalidad a esta obra porque hasta entonces el tema había sido tratado en sentido horizontal. Detrás de la madre de Jesús, arrodillada en el centro, el apóstol Juan domina a los personajes y tapa una parte de la ciudad que se divisa al fondo. Contrariamente a la mayoría de los artistas que distinguen, al representar la Pasión, dos episodios diferentes, el descendimiento de la cruz y la sepultura, Durero reúne aquí ambos temas en uno.



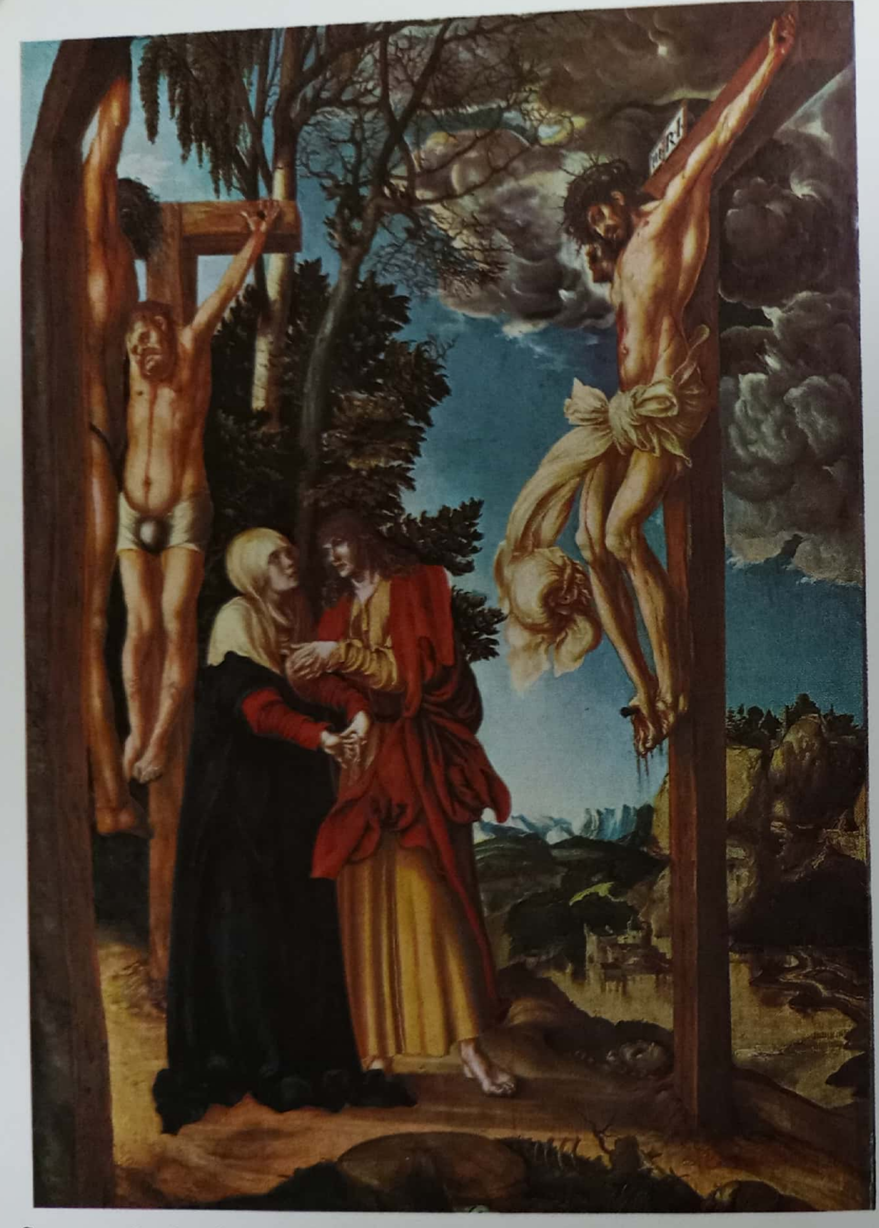
Santo Entierro. Este conjunto es la exacta reproducción de una escena viva. Dos ancianos semiarrodillados, llevan el cadáver sobre una mortaja; Cristo está representado en primer plano en un estilo realista; en medio, como conviene al personaje principal, la Virgen, a punto de desmayarse, aparece sostenida por san Juan; a la derecha de la Virgen, la Magdalena, erguida a los pies de Cristo. Un profundo silencio parece desprenderse de todo el conjunto, mientras los personajes contemplan el cuerpo de Cristo.

CORREGGIO. *Ecce homo.* El donaire y los claroscuros de fino modelado que predominan en el pincel del Correggio dan un encanto especial a sus obras. Con frecuencia parece querer dotar a sus personajes de actitudes propias para producir en el espectador un sentimiento de seducción. Ahí tenemos ese Cristo agotado, al límite de sus fuerzas y no pudiendo ya soportar el aplastante peso del sufrimiento del mundo, lanzando una desesperada llamada hacia ese cielo que lo ha abandonado a su destino de hombre crucificado.

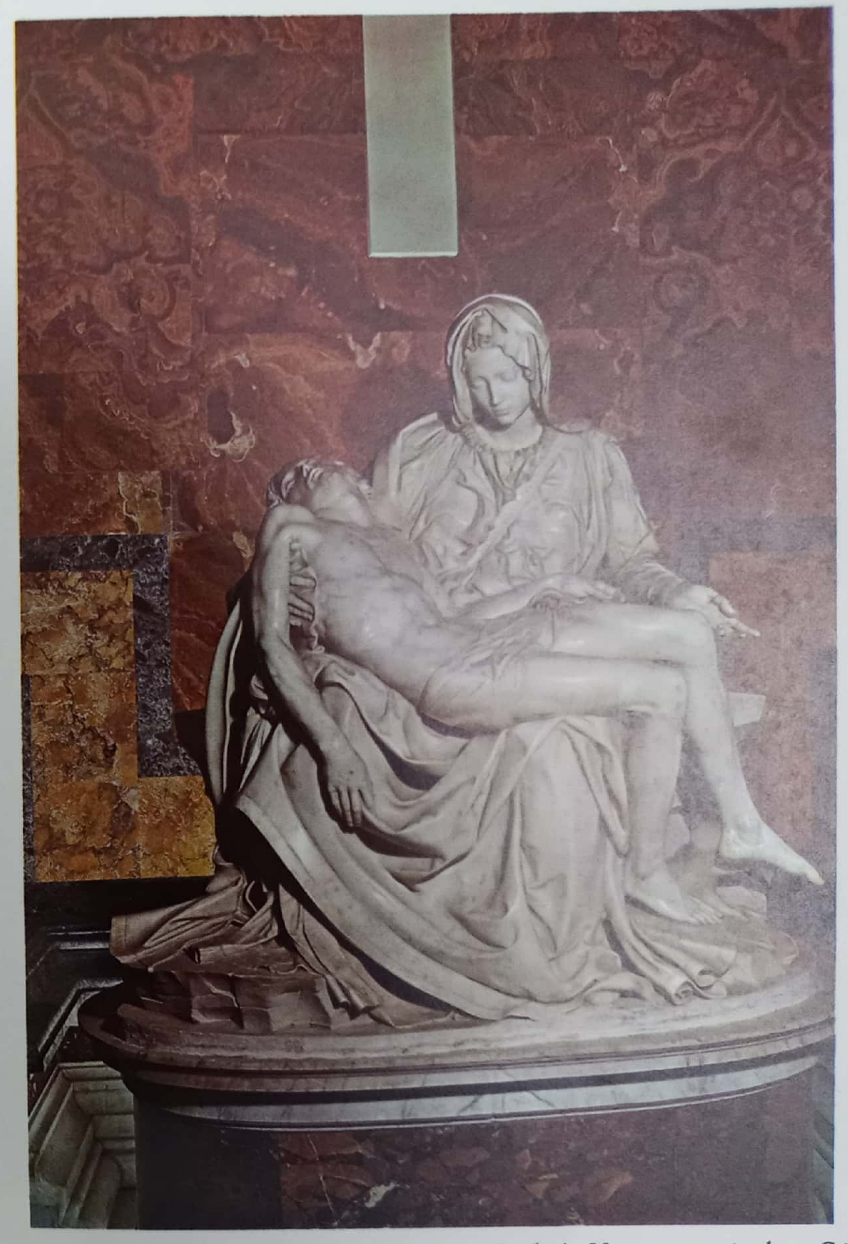


TICIANO. *Cristo del denario.* Aquí, el enfrentamiento de los actores se logra por medio de una serie de costrastres: contraste entre el rostro bello y sereno de Cristo y el duro perfil del fariseo, contraste entre la mano tosca que le tiende la moneda y los suaves y delicados trazos de la mano de Cristo. De este conjunto de tensiones se desprende una secreta armonía.

CORREGGIO. *Noli me tangere.* Este cuadro, no obstante lo religioso del tema, es un homenaje a la belleza sensible de la naturaleza. Por la sensualidad de su arte, por su habilidad en pintar las partes desnudas con tal realismo que parecen naturales, por el nuevo impulso que confiere a la composición poderosamente estructurada en un movimiento oblicuo, Correggio prefigura el siglo XVIII.



CRANACH. *La Crucifixión.* Este cuadro nos pone en presencia de un auténtico drama. En el centro, conversan María y Juan, atrayendo la atención hacia el Crucificado. La introducción del diálogo, el paisaje atormentado que participa en la emoción del conjunto, la disposición triangular de las tres cruces, demuestran bien a las claras la originalidad con que Cranach ha concebido su tema.



MIGUEL ANGEL, *Pietá.* Aunque esta representación de la Virgen, sosteniendo a Cristo muerto sobre sus rodillas, se inspire en un tipo de imagen piadosa muy difundida por la Europa de la época, encierra, no obstante, todas las características del arte de Miguel Angel por la monumentalidad de la composición y por el sentimiento desgarrador de punzante dolor que rezuma.



TICIANO. *Jesús y Simón Cireneo.* La composición, equilibrada por el eje de la cruz, fija la escena en una silenciosa inmovilidad y acentúa la resignación de los personajes.

MORALES. *Jesús con la cruz a cuestas.* El fervor religioso del artista quedó plasmado en numerosos cuadros, sentimentalidad que le valió el sobrenombre de «el divino Morales».

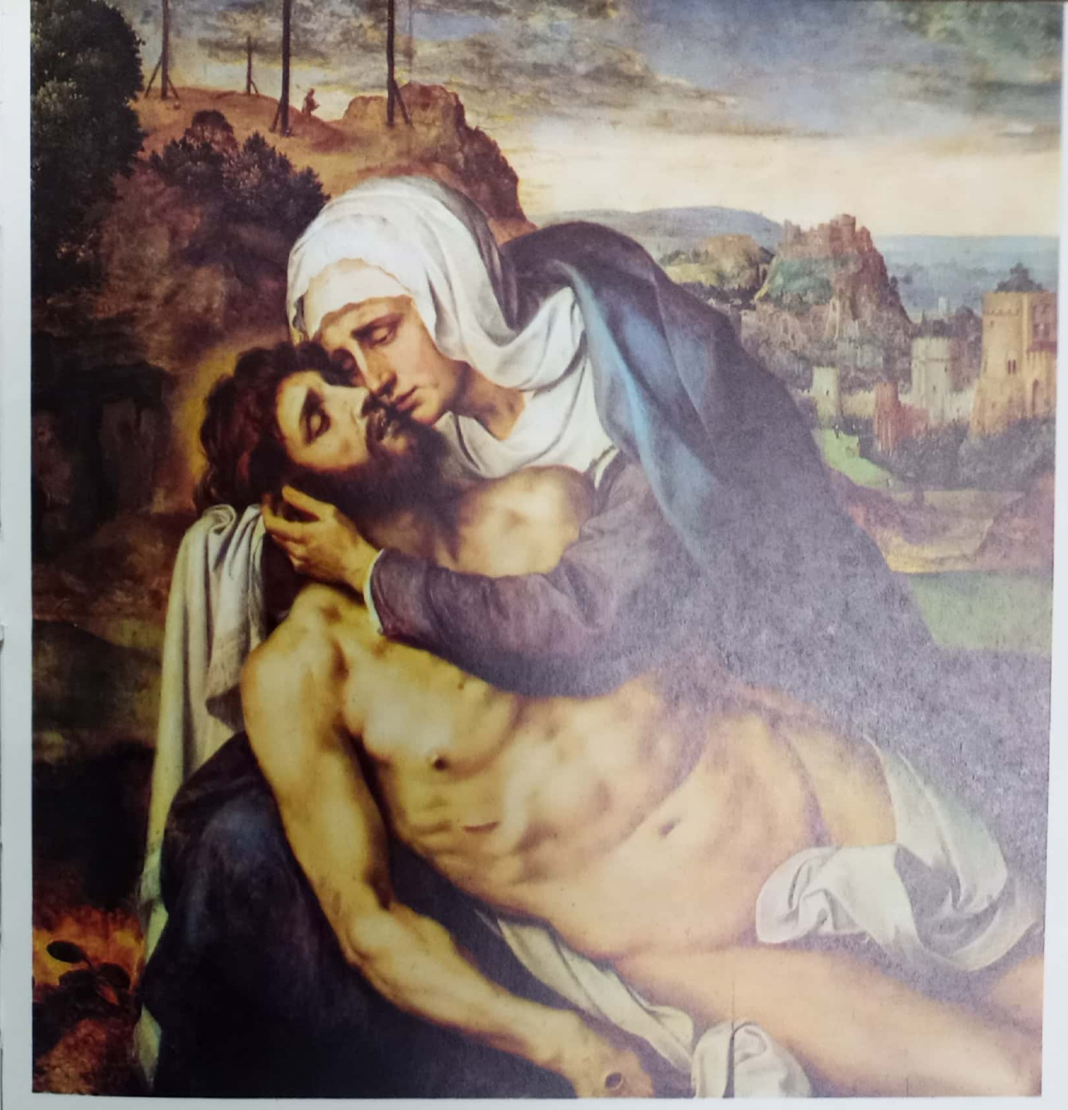


MIGUEL ANGEL. *El juicio final.* Detalle. En ninguna otra pintura expresó tan vigorosamente el artista la angustia que le atormentaba: la imagen terrible de Cristo juez está rodeada por una muchedumbre de casi cuatrocientos personajes que parecen irresistiblemente arrastrados por el torbellino de su destino.



MORALES. *Piedad*. En una época en que se extendían por doquier los fríos manierismos italianos, la devoción religiosa española encontró en Morales un intérprete providencial. Pintor de técnica minuciosa y arcaizante, Morales ejecutó esta Piedad de un espíritu «primitivo» con mezcla de influencias derivadas del conocimiento que tenía de los pintores nórdicos a través de los flamencos que trabajaron en Sevilla. Esta escena, con sus personajes de formas alargadas, prefigura ya el arte del Greco.

Cristo en cruz, Detalle. La cabeza de Cristo se inclina hacia adelante, con los ojos cerrados e hinchados. La frente, donde se han hundido las espinas, aparece ensangrentada. Esta crucifixión pretende expresar, en su realismo extremoso, el sufrimiento y la muerte de un Dios que se ha sacrificado.



Willem Key. *Llanto sobre Cristo muerto.* El cuerpo de Cristo, que conserva toda su belleza a pesar de la muerte, encarna la perfección absoluta, conforme a los cánones de la belleza ideal. Este cuadro, románico y académico a la vez, influenció las *Pietá* desde fines del siglo XVI hasta el XVIII.

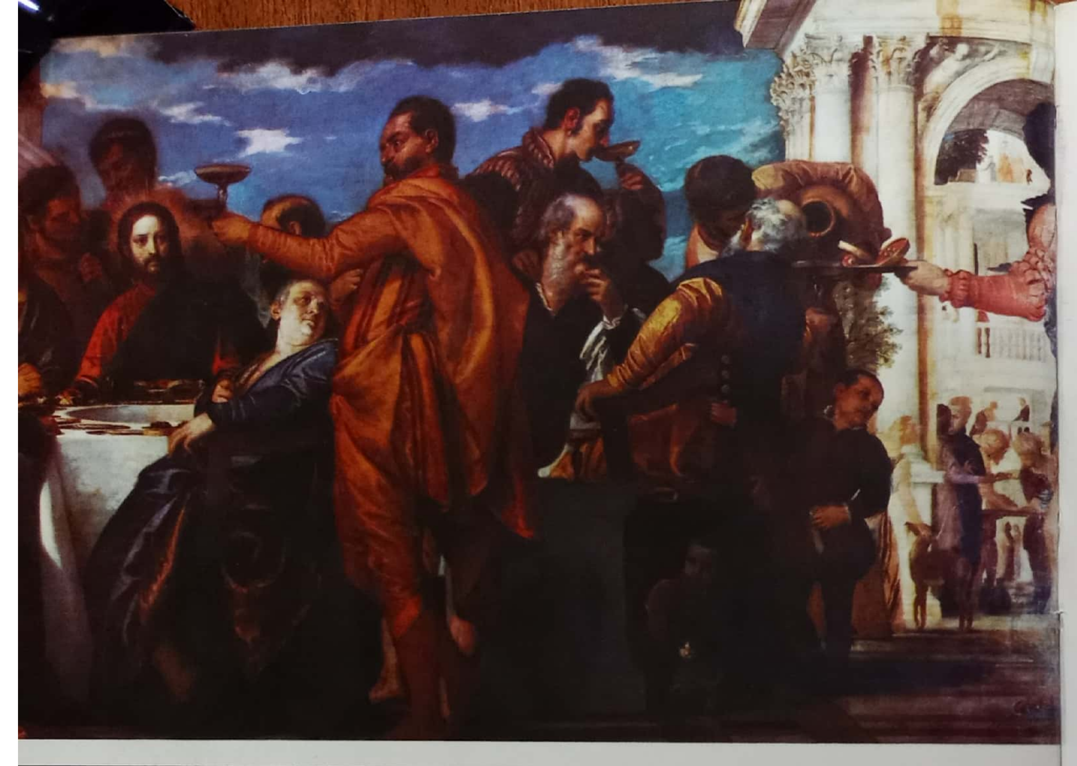
Ticiano. *La coronación de espinas.* Cristo, baja y humilde la mirada, vuelta la cabeza con resignación hacia los verdugos que le clavan en la frente la corona de espinas, soporta en silencio las torturas que le infligen y acepta los sufrimientos con los que salvará al mundo.

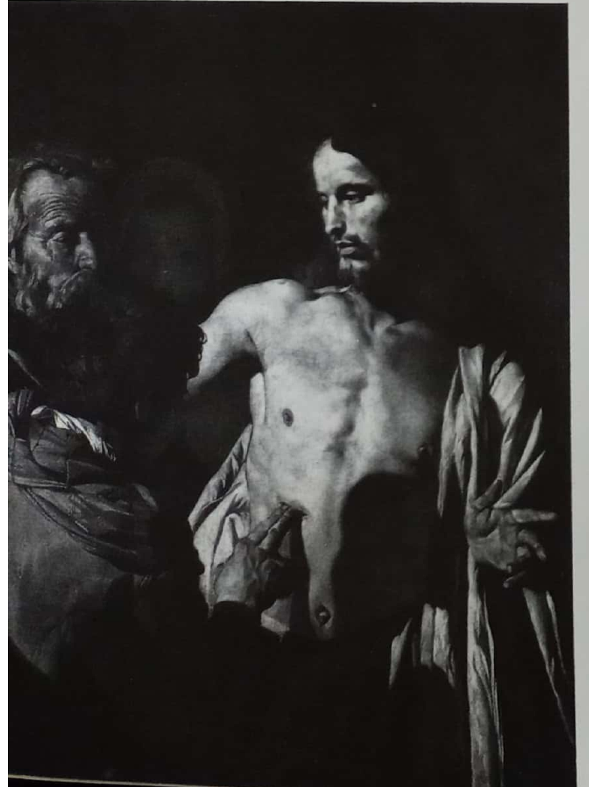


TINTORETTO. *Bautismo de Cristo.* Para el Tintoretto, componer un cuadro es lograr una disposición de rasgos y volúmenes en la que las líneas maestras, que constituyen el armazón de la escena, dirigen la mirada del espectador hacia los puntos principales. No obstante la trivialidad del paisaje, la actitud de Cristo inclinado hacia adelante con las manos cruzadas sobre el pecho, las formas modeladas como en las estatuas, y los gestos un tanto amanerados de los personajes, hacen de este *Bautismo de Cristo* una obra bastante convencional.

PILÓN. *El Cristo de la Resurrección.* El bellísimo cuerpo de Cristo, su busto musculoso y lleno de vigor, nos recuerdan que el artista es un hombre del Renacimiento, imbuído del estilo clásico. Si el conjunto se apoyara sobre unos pies y piernas menos delgados, sería una de las obras maestras de Germain Pilon, que trabajó durante la segunda mitad del siglo XVI y es considerado uno de los más grandes escultores franceses.

RUBENS. *Cristo en la paja.* Pintado con exceso de realismo, este cadáver flácido, de carnes verdosas, con los ojos vidriosos, cabellos y barba desgreñados, y brazos colgantes, rebosa no obstante esa fuerza majestuosa que habría de triunfar de la muerte el día de la Resurrección.





EL VERONÉS. *Las bodas de Caná.* Este suntuoso festín ilustra cómo los artistas del Renacimiento utilizaron temas religiosos para representar escenas profanas extraídas de la vida diaria.

HONTHORST. *La incredulidad de santo Tomás.* Un intenso haz de luz atrae la atención sobre la mano del Apóstol, que roza ligeramente con sus dedos incrédulos la llaga de Cristo.

VELAZQUEZ. *Cristo en la cruz.* Con una sencillez inigualada, Cristo está representado aquí solo, frente a la propia muerte, simbolizada por el cráneo al pie de la cruz.

El Greco. *Cristo abrazado a la cruz.* Cristo aparece aquí en una extrema soledad. Una luz macilenta ilumina su rostro y hace que resalten más aún sus inmensos ojos que miran hacia el cielo. El ambiente alucinante de este cuadro contribuye a dar la impresión de que Cristo, absorto en una contemplación mística, se encuentra ya despegado de la tierra.



Rembrandt. *Las tres cruces.* El artista representa aquí la crucifixión de Jesús y la de los dos ladrones. La luz central hace las sombras cada vez más espesas y favorece la emoción dramática.

Philippe de Chanpaigne. *La comida en casa de Simón.* Los personajes, con gestos apenas esbozados, confieren al cuadro una estructura clásica y crean una atmósfera de apacible serenidad.







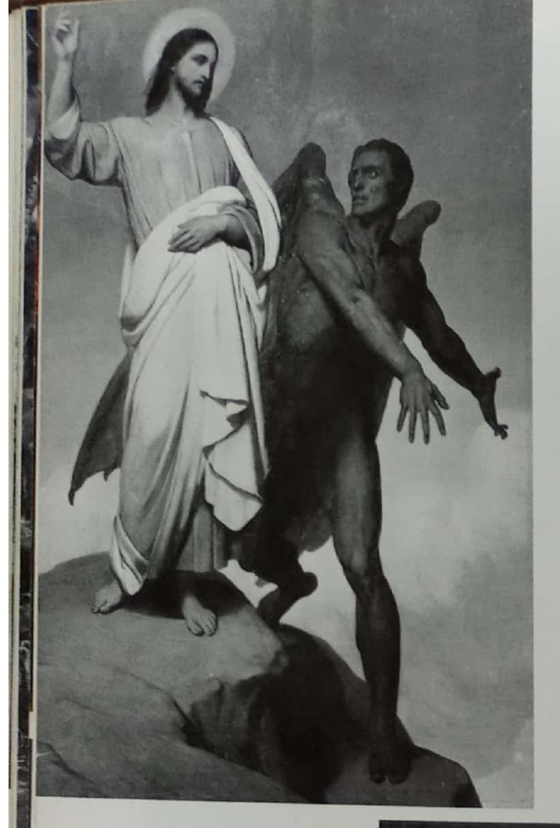
El Greco. *Descendimiento de la cruz.* Detalle. El rostro de Cristo está deshumanizado, y sus rasgos reflejan el alma misma de la divinidad. El artista logra plasmar en el lienzo su propia visión de Cristo, por fin ante su Padre.

El Greco. *La Resurrección.* La idea platónica, según la cual el ser se espiritualiza a medida que se desembaraza de su cuerpo para elevar cada vez más su alma hacia Dios, se encarna en la voluntad del pintor de agrupar los personajes en una composición estructurada hacia arriba, y en el alargamiento de los cuerpos, cuyas proporciones escapan a todo realismo.

El Greco. *El Expolio.* Las pasiones y el furor desencadenados no consiguen alterar el rostro de Cristo, que parece despegado del mundo, contemplando ya la eternidad con sus ojos alzados hacia el cielo.

REMBRANDT. *El levantamiento de la cruz.* El cuerpo de Cristo iluminado resalta sobre un fondo pardo oscuro en el que se hunden los hombres que levantan la cruz. El artista se ha fijado como objetivo poner a la vista ese Cristo clavado en la cruz, así como la propia vergüenza al pensar que es uno de los culpables del martirio.

REMBRANDT. *Descendimiento de la cruz.* Hombre profundamente religioso, Rembrandt quiso participar personalmente en la acción representándose bajo los rasgos del hombre vestido de azul que acoge el cuerpo rígido de Cristo, iluminado por un círculo de luz, que ha pintado con enternecedora delicadeza e infinita ternura.



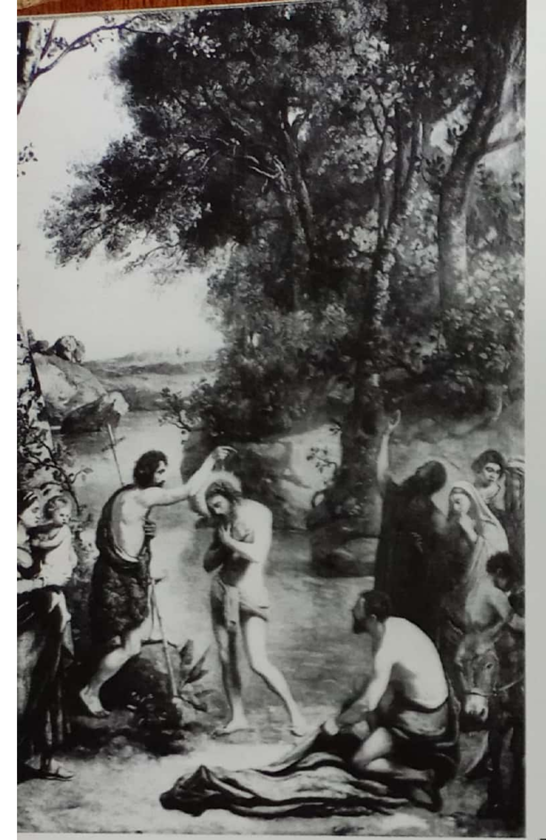
SCHEFFER. *Jesús tentado por el diablo.* Los pintores religiosos del siglo XIX abandonaron los criterios estéticos sacrificándolos en aras de lo práctico; lo que importaba era «complacer a las masas». Aparecieron entonces una multitud de imágenes sagradas consideradas hoy como de mal gusto. Así, este cuadro de Scheffer apenas si despierta en nosotros sentimiento alguno, ni espiritualidad este Cristo de ademanes teatrales.

JEAN-B. LEMOYNE. *El bautismo de Cristo.* Las figuras expresan una búsqueda del movimiento y de lo pintoresco, herencia del manierismo. La cabeza de Cristo fue realizada teniendo por modelo un actor de la Ópera, célebre por la finura de sus rasgos, lo que explica el aspecto teatral de este Cristo amaneradamente bello.

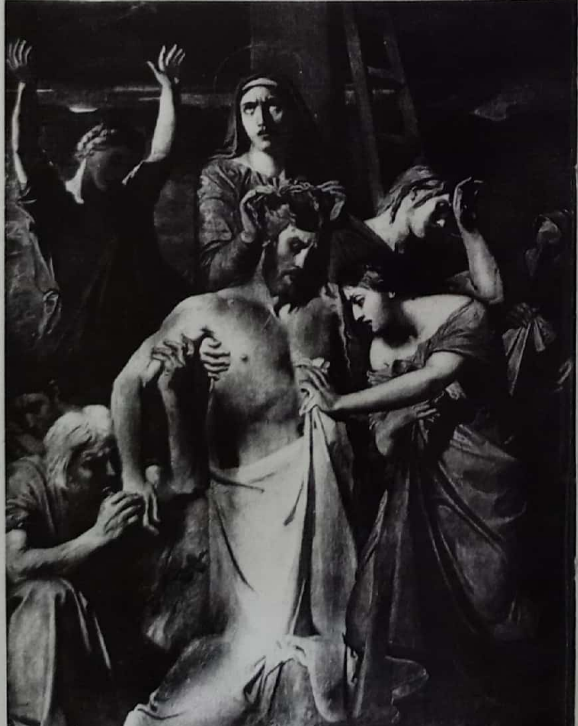




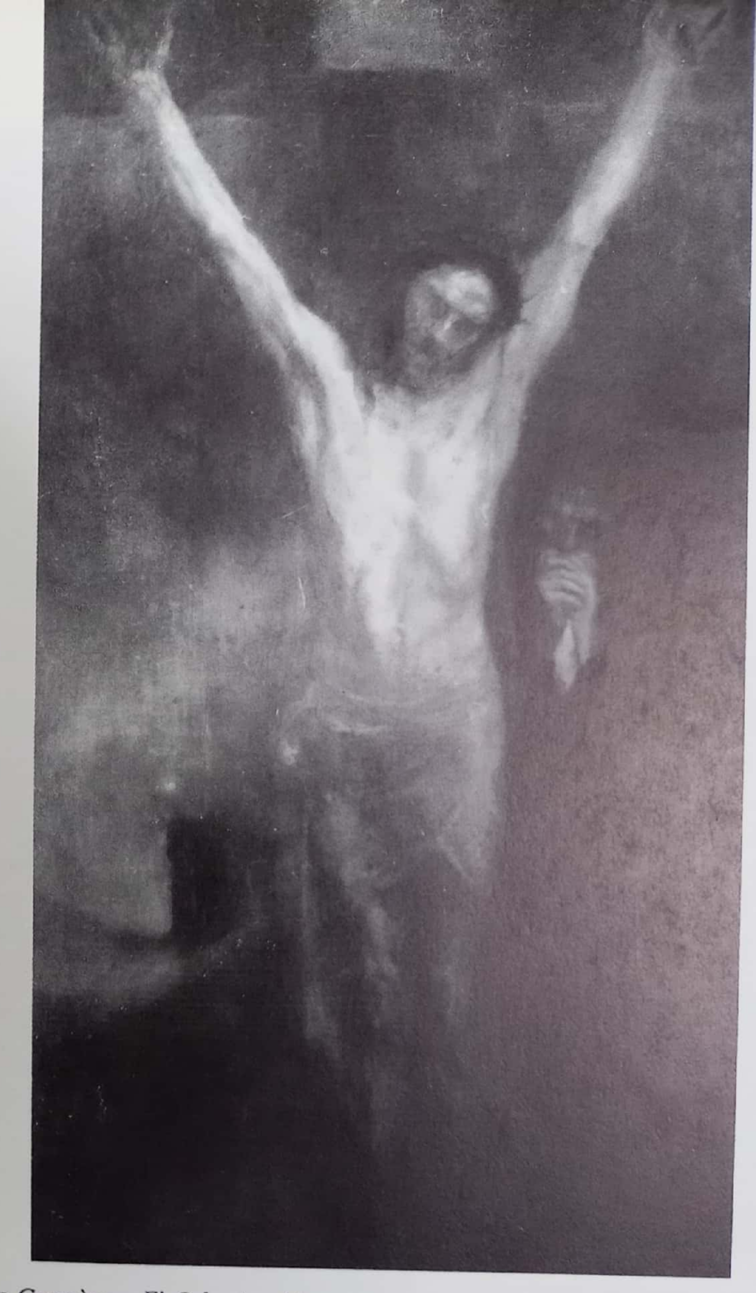
DELACROIX. *Cristo en el huerto de los Olivos.* La fe cristiana nunca fue para Delacroix una fuente viva de inspiración. De espíritu volteriano, preocupado más por las pasiones humanas que por los problemas religiosos, ejecutó no obstante algunos pedidos de temática religiosa. Este cuadro, entre otros, pintado para la iglesia de Saint-Paul y Saint-Louis, expresa más bien la angustia del artista ante la condición humana que una real búsqueda de espiritualidad. Cristo está representado como un héroe romántico, reclinado sobre el suelo; con gesto de renuncia rechaza el consuelo del mismo Dios, simbolizado por los ángeles que lo solicitan hacia las alturas, terreno propio de Dios. Encerrado en su dolor y abandonado en una atroz soledad, parece renunciar a todo menos a la meditación sobre el horror de la condición humana.



Corot. *El bautismo de Cristo.* Si el encanto poético de este tranquilo paisaje, de corte francés, puede procurarnos cierta emoción, el episodio religioso nos parece aquí un tanto fuera de lugar. Este paisajista, que logra expresar con gran finura y una minuciosa ejecución el movimiento del árbol, no se muestra nada hábil en la representación de los personajes, de anatomías desmayadas, a los que un dibujo torpe priva de soltura y naturalidad.



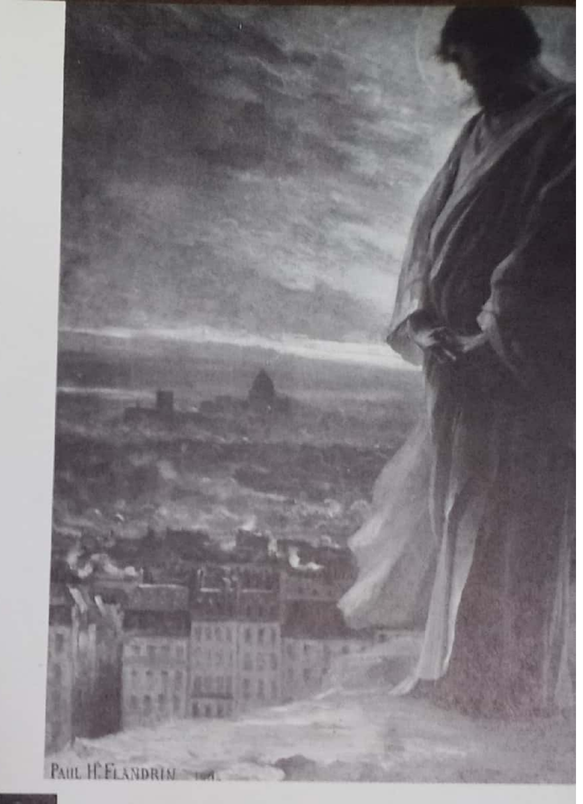
Chassériau. *Descendimiento de la cruz.* Una mezcla de academicismo y de originalidad hace de este *Descendimiento* uno de los más extraños de la historia del arte. El orientalismo de moda, el estilo «antiguo», se dan cita aquí, lo mismo que ese tipo de mujer que, con los brazos en alto y los ojos lánguidos, evoca la languidez doliente de la carne. La originalidad del estilo se debe al hecho de que el artista parece dar más importancia a la fuerza expresiva y al movimiento del conjunto que a la perfección de los detalles.



Eugène Carrière. *El Calvario.* Ningún rastro de academicismo en esta obra personalísima. El artista nos comunica la vibración personal de su ser ante el misterio de lo sobrenatural; las formas se difuminan en un claroscuro cada vez más grisáceo, creando un ambiente nebuloso que contribuye al sentimiento de irrealidad que se desprende del cuadro.

Desvallières. *Cristo atado a la columna.* El autor considera el universo como un campo de batalla en el que se despedaza la humanidad, y cuando pinta el *Cristo atado a la columna* acumula todo cuanto el cuerpo y el rostro de Cristo pueden contener de dolores infinitos, físicos y morales. Por su estilo, que emparenta con el barroco, prefigura el expresionismo.

Flandrín. *Cristo llora por la ciudad.* Esta obra, de fines del siglo XIX, refleja las preocupaciones religiosas y morales de la época. El objetivo primordial del artista consiste en suscitar, por la razón y el sentimiento, la fe del espectador. Es por lo tanto de capital importancia representar ese acontecimiento sacado de la Sagrada Escritura con los recursos del color local. Las ciudades, el vestuario, tienen que ser exactos con el fin de reforzar la creencia en la historicidad de Cristo. Por otro lado, la obra tiene que impresionar al que la contempla. El estilo erudito y sin brillo del cuadro que nos hiere por su teatral sensiblería es durante mucho tiempo el estilo oficial.

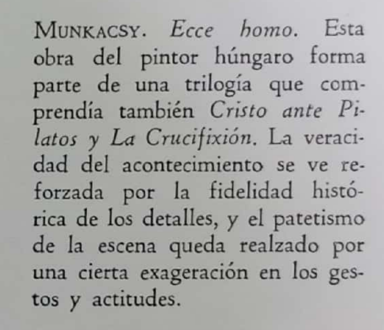




Bonnat. *Cristo.* Cristo que sufre clavado en la cruz es una apología de una fe que es consolación. Jesús, que siendo inocente fue condenado a muerte, es el símbolo flagrante de la injusticia de los hombres.

Hans Thoma. *La tentación de Jesús.* La preocupación por la veracidad histórica y el estilo neoclásico se dejan ver en el detalle de los ropajes y confieren al conjunto cierta frialdad. La emoción queda sacrificada en aras de la representación teatral.

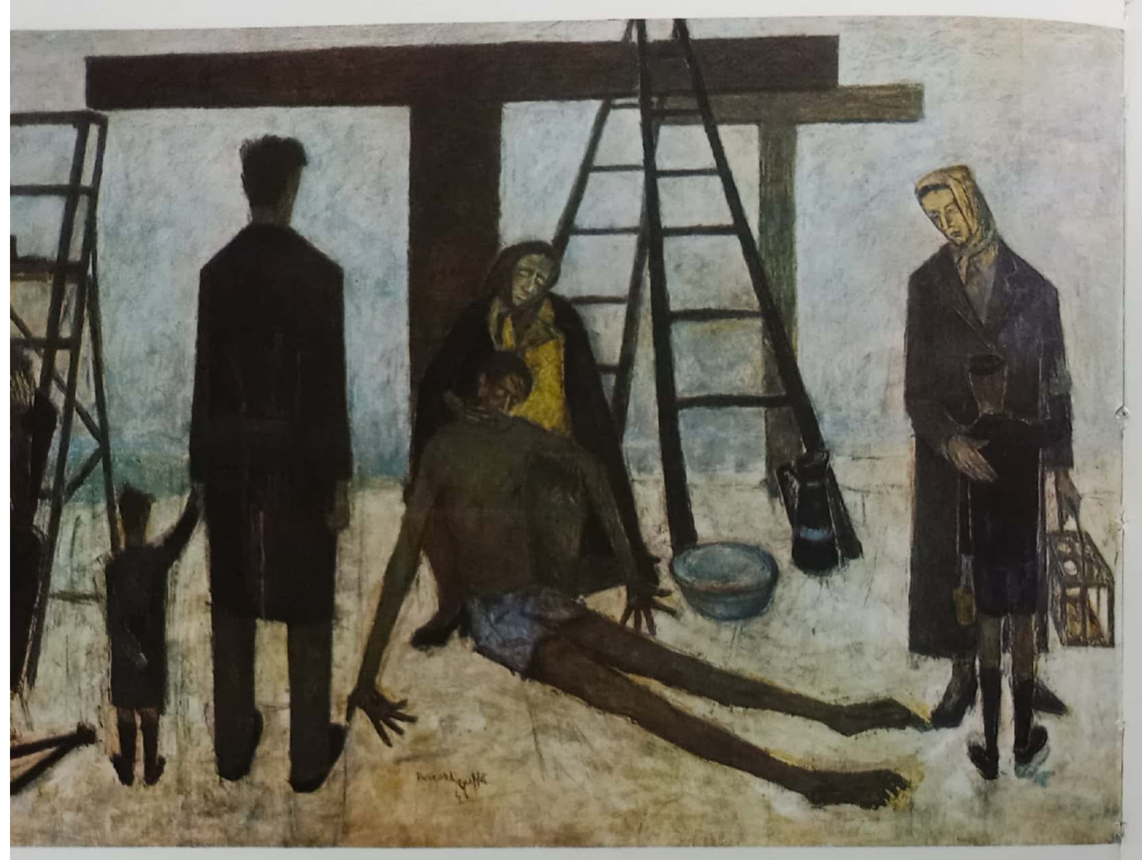




Munkacsy. *Ecce homo.* Esta obra del pintor húngaro forma parte de una trilogía que comprendía también *Cristo ante Pilatos y La Crucifixión.* La veracidad del acontecimiento se ve reforzada por la fidelidad histórica de los detalles, y el patetismo de la escena queda realzado por una cierta exageración en los gestos y actitudes.

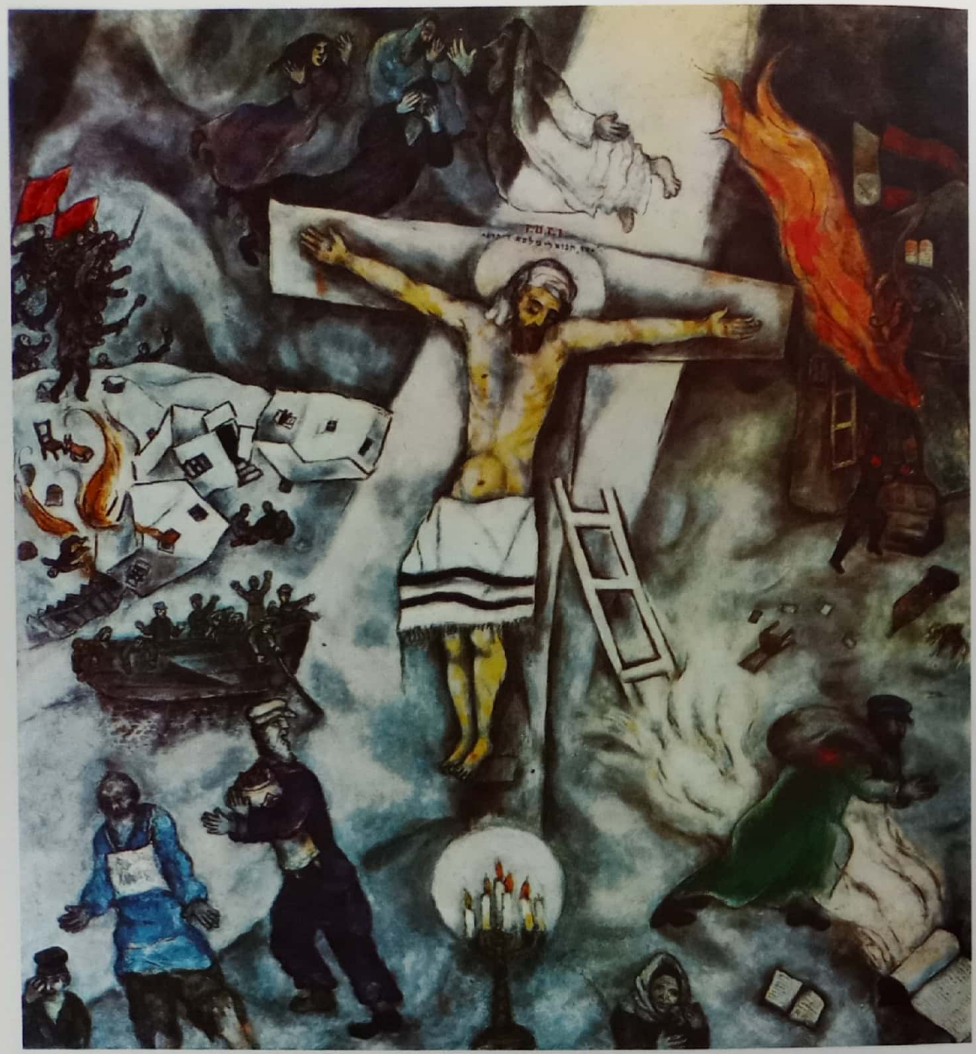


Gauguin. *El Calvario.* Inspirado en el de la pequeña capilla de Tremal, en Bretaña, las formas simplificadas y bien delimitadas con un trazo espeso recuerdan el hieratismo del arte primitivo bretón. Una impresión de soledad y de abandono se desprende de esta composición, de esta composición, de extraordinaria unidad.



BUFFET. *Pietá.* El verdadero escándalo no es la muerte de Cristo, sino la miseria de la humanidad dolorida. Esta *Pietá* se presenta como una parodia amarga que expresa la rebelión del artista contra lo absurdo del mundo. La cruz está dominada en el cuadro por una escalera, símbolo del duro trabajo del hombre enfrentado a sus luchas y pesadillas diarias, en un universo desesperado, auténtico campo de concentración, que ningún Cristo podrá salvar jamás.

CHRISTIAN ROHLFS. *Ecce homo.* En esta obra, las figuras de Cristo y de los verdugos más que deformadas están desencarnadas. El elemento narrativo pierde importancia y la pureza del contenido espiritual se expresa con medios afectivos y emotivos sugeridos por la composición de líneas y colores, anunciando así el arte abstracto.

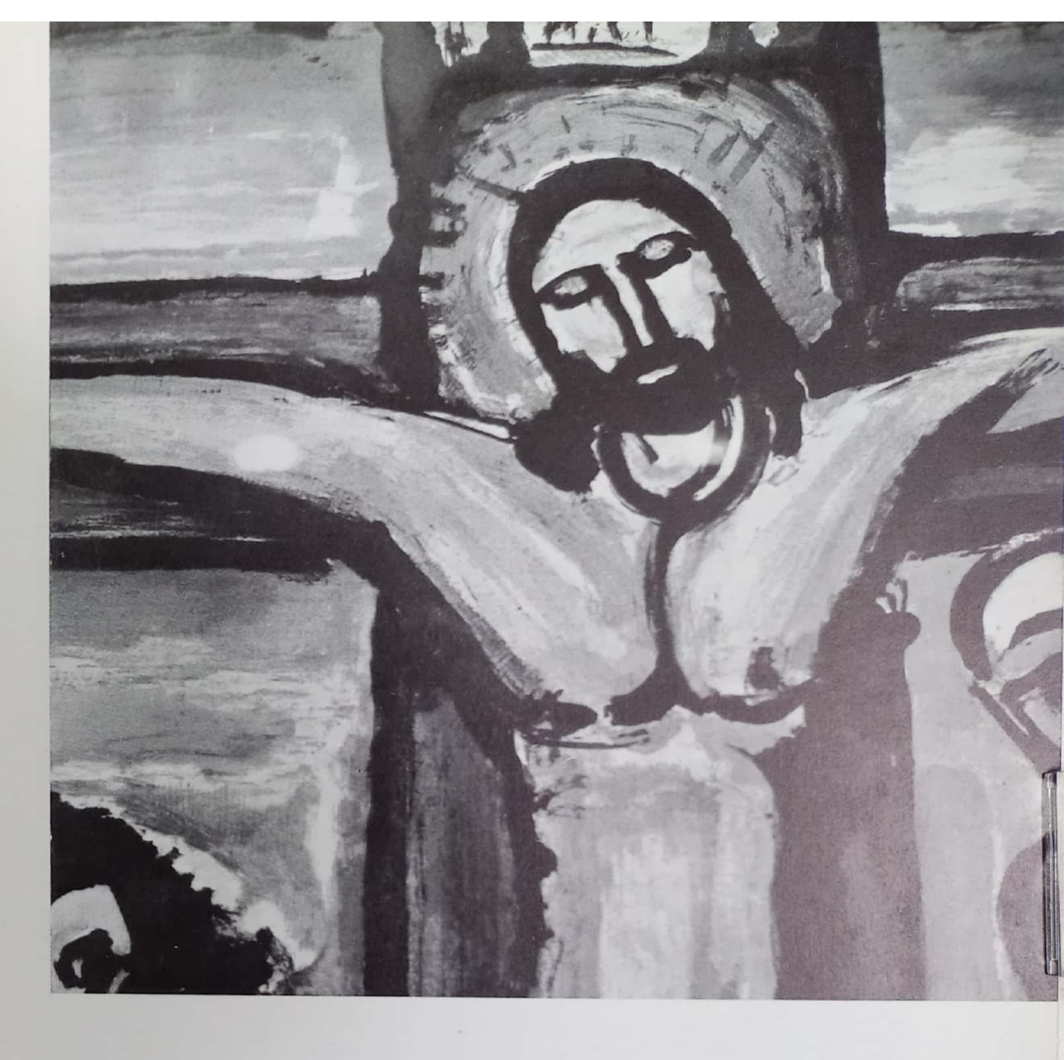


CHAGALL. *Crucifixión blanca.* Esta vasta epopeya pintada en 1938 refleja el horror del artista ante las atrocidades de la guerra que amenaza a la humanidad. El crucificado es el judío, expulsado, acorralado, martirizado desde hace milenios; en su derredor, huyen las víctimas. Al pie de la cruz arde el candelabro de siete brazos; el sufrimiento del pueblo judío se convierte en el símbolo del sufrimiento de toda la humanidad.

LOVIS CORINTH. *Ecce homo.* Este Cristo sostenido por un soldado de rostro brutal es un ejemplo del deseo del artista de trasponer la escena a un contexto contemporáneo.



MICHEL CIRY. *La Piedad de Nuestra Señora.* El buril es aquí virulento y el aspecto esquelético del cadáver está acentuado por el dibujo de los dientes en una boca sin labios, que confiere al rostro de Cristo una expresión de cruel amargura. El rostro de la Virgen parece surcado por la crueldad del mundo, sin que se lea en su mirada el más leve fulgor de esperanza. El universo aparece radicalmente malvado. Cristo mismo parece abandonado por Dios; su sufrimiento, la sangre por él vertida, son insuficientes para redimir el horror del mundo.



ROUAULT. *Cristo en cruz.* Georges Rouault, que puso su genio al servicio de su fe, es el gran pintor religioso de nuestra época. El célebre *Miserere* ilustra una frase que resume la ética y la estética del artista. «No huyas ante el dolor y la miseria», porque la pobreza y el sufrimiento que son la ley implacable del mundo constituyen igualmente el medio de acceso a Dios. La Pasión simboliza para el artista el sufrimiento mismo, y no existe miseria más desgarradora que la de Dios que se hizo hombre para salvar a los hombres, pero no fue reconocido por ellos y acabaron crucificándolo. El rostro hierático de Cristo, delimitado por gruesos trazos negros, recuerda las vidrieras de la Edad Media.



DALÍ. *El Cristo de san Juan de la Cruz.* El mismo Dalí escribe que su mística no es religiosa, sino pagana. Interpretando una visión de san Juan de la Cruz, nos muestra un Cristo vencido, muy inclinado hacia adelante, despegándose de una cruz en estado de levitación, en una atmósfera lunar en la que la espiritualidad está totalmente ausente.

ROUAULT. *La Santa Faz.* El rostro ensangrentado y desolado de Cristo, imitación del arte bizantino, parece un retorno a las fuentes de la tradición cristiana. Los colores dominantes, el azul y el rojo, el rojo de la sangre de la revolución, y el azul del trabajo de las fábricas, confieren a esta representación un acento actual y recuerdan que la revolución cristiana es la de los pobres y los oprimidos.

El Cristo del dolor. Esta escultura de madera destinada a la ornamentación de una iglesia refleja todo el arte florido y expresivo de México. Cristo es representado con una cuerda al cuello y las manos atadas para recordar que la Misa es la renovación de su sacrificio. La universalidad de la fe cristiana encuentra aquí su expresión más noble.



MANESSIER. *La corona de espinas.* Instrumento del sufrimiento de Cristo, es también el símbolo de su soberanía sobre el mundo. Está evocada por un círculo erizado de puntas, único elemento figurativo del cuadro. La dominante del rojo evoca la sangre del sacrificio, pero también la púrpura reservada a los reyes. El juego de paralelas verticales, que figuran la flagelación, hace que el conjunto se levante en un movimiento ascensional triunfante.



FUJITA. *Santo Entierro.* Este pintor francés, de origen japonés, compuso abundantes temas religiosos y decoró la capilla de Nuestra Señora de la Paz, en Reims. La larga y fina silueta de Cristo recuerda el estilo manierista del Greco. Su manera de ser sutil y delicada se manifiesta en el trazado de los pliegues de la mortaja y en la composición, en la que las líneas, que convergen en la parte más alta de los personajes, forman una curva ascendente, casi paralela al cuerpo medio tumbado de Cristo, y contribuyen a lograr esa impresión de suavidad que se desprende del conjunto.

Referencias

1. E. Haulotte, *Lisibilité des Ecritures, revue Langages,* junio 1971, pág. 103: «Jesús no ha dejado nada escrito, ni huella alguna en una reforma jurídica (como Moisés) o en una gran empresa (como David). Su historia es una «historia auditiva», «la escritura del acontecimiento mismo». Hizo que se fuera escribiendo con rapidez y precisión sus actos y sus dichos en el marco sensible de los códigos socio-religiosos judíos... «Todo va sucediendo como si lo propio de este ser consistiera en ser dicho por otros».
2. Los historiadores se dividen en este punto: Flusser (*Jésus,* Paris, Seuil, 1970) ve en Jesús a un discípulo de los fariseos, lo mismo que Klausner, que ve en Jesús a un fariseo de tendencia abierta. Brandon (*Jesus and the Zealoto,* Manchester, 1967), ve en él a un celote; Dupont-Sommer, en sus múltiples trabajos desde 1950 (*Sur les Manuscrits de la mer Morte,* Paris, 1950) lo relaciona con los esenios.
3. O. Cullmann, *Dieu et César,* Paris, 1956, págs. 18-19.
4. Davies, *The Setting of the sermon on the mount,* Cambridge, 1964, páginas 270-281.
5. D. Flusser, *Jésus,* Seuil, 1970, págs. 27-28.
6. Traducción francesa, Paris, Seuil, 1970, pág. 132.
7. Id., págs. 139-140.
8. Ch. Duquoc, *Cristología* (versión castellana en Sígueme, Salamanca).
9. Sabido es que en el mundo antiguo había gran afición al simbolismo de las cifras; así, por ejemplo, tres, signo del cielo, combinado con cuatro, cifra de la tierra, se convierte en doce, o en siete, signo de perfección.
10. D. Flusser, *Qumràn und die Zwölf,* Initiatio, Leiden, 1968, pág. 134-136, 143-146.
11. A. Alt, *Die stätten des Wirkens Jesu in Galiläa; in kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israël,* Munich, 1953, pág. 436-455.
12. J. Jeremias, *Jésus et les païens,* Neuchatel, 1956.

13. Según el lenguaje oriental, se tiene en cuenta la primera etapa, la muerte, y la última, la fructificación (el mundo rescatado): la etapa intermedia, la resurrección, está sobreentendida.
14. En apoyo de lo que dice, Juan Bautista hace un juego de palabras en arameo de estas piedras *(ebene)* suscitar hijos *(bene)* imposible de traducir.
15. El evangelio de Marcos (x, 45 y XIV, 24) emplea un semitismo que significa: «El gran tropel formado por muchos hombres».
16. J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris, Letouzey et Ane, 1969, pág. 61.
17. Qumrán presenta una sola vez a Dios como Padre. Pero Dios no es Padre de todos los hombres, ni siquiera de todos los judíos. Es únicamente Padre de los hijos que le son fieles (Himnos, IX, 29-36). J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris, Letouzey et Ane, pág. 360: «Por más que algunos autores hayan querido sobrestimar a toda costa la influencia de Qumrán sobre Cristo y sobre su mensaje, cuando se intenta precisar esas relaciones se ve en seguida en el caso del «Padre Nuestro», como en varios otros casos, que las semejanzas son bastante imprecisas y que se explican fácilmente por el Antiguo Testamento que los escritores de Qumrán, lo mismo que los del Nuevo Testamento, habían meditado noche y día».
18. *Rabbí*, el maestro que enseña.
19. Nadie, en nuestro tiempo, ha visto y vivido tal vez esta actitud mejor que Teresa de Lisieux.
20. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (versión castellana, Verbo Divino, Estella 1970). Del mismo autor: *Palabras de Jesús* (versión castellana, Fax, Madrid, 1969), y *«Abba» in Theologische Literaturzeitung*, 4, 1954.
21. V. Taylor, *La Personne du Christ dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1969, pág. 294.
22. *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi, Trierer Theologische Zeitschrift*, 2, 1962, pág. 65-83.
23. I Q H. VII, 206.
24. De conf. Ling. 149.
25. S. Freud, *Malaise dans la civilisation, Revue Française de Psychanalyse*, enero 1970, pág. 78.
26. M. Douglas, *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971, ha puesto de relieve que las reglas religiosas relativas a la pureza están establecidas contra la mancha o impureza, por ser ésta «una ofensa contra el orden». «La santidad es el orden» (pág. 73). Forma parte de la condición humana el aspirar a unas líneas fijas y unos conceptos claros. Pero una vez en posesión de ellos nos es necesario, sea enfrentarnos con el hecho de que ciertas realidades se nos escapan de las manos, sea cegarnos a nosotros mismos sobre la inadecuación de estos conceptos. La paradoja última de la búsqueda de la pureza es que se trata de una tentativa para obligar a la experiencia a entrar en las categorías lógicas de la no contradicción. Pero la experiencia no se presta a ello y quienes lo intentan caen ellos mismos en la contradicción» (pág. 174).
27. L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la Tradition*, Tournay, Desclée de Brouwer, 1968, pág. 122.
28. Se trata de construcciones rudimentarias en las que es muy fácil hacer rápidamente un agujero en la terraza.
29. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs*, París, Cabalda, 1970.
30. E. F. F. Bishop, *Jesus of Palestine*, Londres, 1955, pág. 104.
31. Ezequiel XXII, 12; Miqueas III, 11; Job, XXXI, 16.
32. Es difícil dar la equivalencia, pero se trata de una cantidad de aproximadamente el salario de un año y medio de trabajo.
33. J. Jeremias, *Die Abendmahlswork Jesu*, Gottinga, 1960, pág. 42.
34. P. Joüon, *Reconnaissance et action de grâce dans le Nouveau Testament. Recherches de Sciences Religieuses*, 1939, pág. 112 y siguientes.
35. M. de Goedt, *L'Explication de la parabole de l'ivraie, Revue biblique*, 1959, pág. 32-54.
36. B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten*, Leiden, 1964, pág. 124-145.
37. Los primeros obreros no han llamado al dueño de la viña por su título y éste los avergüenza comenzando su réplica con un apóstrofe que se emplea con alguien cuyo nombre se desconoce, un apóstrofe familiar «Amigo», «¡Hombre!».
38. V. Taylor, *The life and Ministry of Jesus*, Londres, 1955, pág. 133.
39. Josué III, 10; Salmo XLII, 3.
40. Jeremías XXII, 24.
41. X. Léon-Dufour, *La Transfiguration de Jésus, Etudes d'Evangile*, Paris, Seuil, 1965, pág. 87-123.
42. En la fiesta de Pentecostés (Hch II, 5, 9-11) se habla de numerosos «judíos que residían en Jerusalén... venidos de todas las naciones», «Partos, medos y elamitas, habitantes de Mesopotamia, Judea, Capadocia, el Ponto, Asia, Frigia, Panfilia, Egipto, la parte de Libia fronteriza con Cirene, forasteros romanos, judíos y prosélitos, cretenses y árabes».
43. Según Marcos, son Santiago y Juan los que tienen personalmente la iniciativa; la mediación de la «madre» es una atenuación de Mateo.
44. La palabra *arrebatado* se refiere a la resurrección y a la ascensión.
45. Al pie de la letra, «Puso firme su rostro hacia Jerusalén».

46. Desde el mar Rojo hasta el Mediterráneo.
47. El Éufrates.
48. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, París, Cerf, 1967, pág. 526
49. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, París, Cerf, 1967, pág. 410.
50. Existía todo un ritual bastante complicado de matadero que daba a los carniceros categoría de especialistas.
51. Cien libras romanas, unos 33 kilogramos.
52. Esta baja del oro está relacionada igualmente con el fenómeno del bimetalismo y de una política monetaria global que seguía Roma.
53. J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, Cerf, 1967, pág. 175. El autor realiza esta reconstitución histórica a partir únicamente de los rabinos.
54. Exodo XXX, 10; Levítico XVI.
55. También los romanos cambian los sumos pontífices, aunque con más prudencia y discreción que Herodes.
56. J. Jeremias, *Die Abendmahlswork Jesu*, Gottinga, 1967, pág. 117-130.
57. *Mamón*, palabra aramea que designa la riqueza de una manera general. Se podría traducir *Doña Riqueza*.
58. J. Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, París, Letouzey et Ane, 1969, pág. 347: «Al enseñar el padrenuestro a sus discípulos, Jesús les enseñaba a preocuparse sobre todo por la gloria y el reino de Dios, y por lo tanto a consagrarse desde el momento presente a su expansión, primero por la oración y luego por la obediencia a la voluntad del Padre celestial. Después les enseñaba a pedir filialmente los bienes espirituales indispensables: el verdadero maná, el perdón de sus deudas, la asistencia contra las tentaciones, la preservación de las influencias diabólicas. Todo esto era concreto, práctico, inmediato. Todo ello sigue siendo válido en cada momento de la vida de cada cristiano a través de los tiempos. Y todo ello seguirá siendo válido cuando el último fiel recite el último padrenuestro en la hora de la Parusía. Así es como había comprendido la eclosión reciente del escatologismo. Y semejante tradición no era ciega, ni infiel».
59. Escrito palestino formado por una colección de comentarios de las Escrituras, especialmente del Pentateuco.
60. A. Jaubert, *La Date de la Cène*, París, 1957. Según este autor, Jesús debió celebrar la Pascua según el antiguo calendario sacerdotal, de base solar (que habían conservado los esenios), es decir el martes por la noche. Es una opinión discutible.
61. Zacarías XI, 13: «Tomé, pues, los treinta siclos de plata y los eché en la Casa de Yahvéh, en el tesoro».
62. Benoit, *Exegèse et Théologie* I, París, Cerf, 1963, pág. 210-261.
63. X. Léon-Dufour, *Passion*, suplemento del *Dictionnaire de la Bible*, 6;

64. H. Desroche, *Dieu d'hommes*, París-La Haye, Mouton, 1969, pág. 33.
65. D. Vasse, *La Présence réelle ou l'effet d'une parole dans le lieu de la mort, Mort et présence*, Bruselas, Lumen Vitae, 1971, pág. 282.
66. A. Feuillet, «La coupe et le baptême de la Passion», *Revue Biblique*, julio, 1967.
67. Esta prueba de Jesús es una experiencia nueva en su vida. Es, pues, inadmisible la interpretación de Lagrange según la cual (a partir del uso del presente en Marcos X, 38) «la vida de Jesús ha sido un perpetuo Getsemaní». *Evangile selon Saint-Luc*. París, Garalda, 1921, pág. 37.
68. J. Blinzer, *Le Procès de Jésus*, París, Mame, 1962.
69. El rey Agripa había dirigido una carta al emperador Calígula (carta que figura en la *Legatio ad Gaium* del filósofo judío Filón de Alejandría: la carta fue probablemente escrita por Filón en nombre del rey). En ella se dice de Pilatos que era «intransigente, testarudo y duro», y se señalan siete defectos en su administración: «el fraude, la violencia, el robo, la tortura, las ofensas, numerosas ejecuciones sin juicio, crueldades constantes e intolerables».
70. L. Marin, *Jésus devant Pilate, Langages*, junio 1971, pág. 73-74: «Herodes, y con él toda Galilea, representan una comunidad judía ambigua: judía ciertamente, pero sin tener su centro en Jerusalén. En el paso de lo particular a lo universal, de lo temporal a lo eterno, de lo nacional a lo «supranacional», Galilea constituye una etapa entre Jerusalén y Roma, un recurso que se manifiesta negativo en la parodia y el disfraz. El acento sigue recayendo sobre Roma que polariza los conceptos de universalidad y de «supranacionalidad»; es la mujer de Pilatos la que recibe la señal sin haberla pedido. Herodes, en cambio, que la desea y la pide, no recibe nada. Existe, pues, la apertura necesaria, aunque fuera de tiempo, fuera de política, y su cumplimiento llegará cuando vaya Pedro a casa del centurión romano de la cohorte itálica (Hch. X, XI), mientras que, en el terreno político y anecdótico, la conjunción entre Herodes, el tetrarca de Galilea, y Pilatos, operada por la mediación se logra inmediatamente, dejando de lado los príncipes de los sacerdotes, los ancianos y el pueblo de Judea».
71. Hay que recordar que esta presentación entra en el marco de la teología de Juan.
72. Tácito, *Annales*, 6, 8: «Cualquiera que era amigo de Sejano conseguía la amistad del César».
73. La Parasceve, el día durante el cual se hacen los preparativos para no tener que trabajar el sábado.
74. N. A. Dhal, *Kerygma und Dogma*, I, 1956, pág. 128.

75. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* Stuttgart, 1966.
76. L. Schenke, *Auferstehungs Verküdigung und leeres Grab,* Stuttgart, 1968.
77. James Barr ha mostrado que no hay que ser demasiado simplista en la oposición helenismo-semitismo. *Sémantique du langage biblique,* Bibliothèque de Sciences Religeuses, 1970.
78. L. Massignon, *L'Involution sémitique du symbole dans les cultures sémitiques.*
79. X. Léon-Dufour, *Apparitions du ressucité et herméneutique,* in *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne,* París, Cerf, 1969, pág. 153-173.
80. W. Marxsen, *Die Auferstehung von Jesu von Nazareth,* Gütersloh, 1968.
81. M. Goguel, *La Foi en la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif,* París, 1933, pág. 433.
82. H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* Gottinga, 1962, pág. 247 y siguientes.
83. X. Léon-Dufour, *Etudes,* París, abril 1970, pág. 612.
84. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus,* pág. 447 y siguientes.
85. M. Etiemble, *Au retour d'un voyage en Inde,* France-Observateur, 30 de mayo de 1963.
86. P. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten,* Stuttgart, 1967.
87. Génesis XVIII, 14: «¿Es que hay algo extraordinario para Yahvéh?», pregunta Dios a Abraham. Job XLII, 2: «Sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable», dice Job a Yahvéh.

fotografías

Alinari-Giraudon: 57, 79, 104, 108, 139, 203, 206, 210, 213, 215, 218, 222; Alinari-Viollet: 112; Anderson-Giraudon: 17, 21, 26, 34, 44, 48, 92, 122, 143, 155, 199, 206, 207, 210, 215, 223, 226, 228, 244, 251; Anderson-Viollet: 233; Archives photographiques: 199; Bibliothèque Nationale, Paris: 249; Bildarchiv Foto Marburg: 46, 176; Boyer-Viollet: 15, 23, 146; Braun: 235; Brogi-Giraudon: 59, 224; Bulloz: 28, 32, 53, 109, 137, 181, 183, 199, 207, 212, 218, 224, 228, 245; Deutsche Fotothek Dresden: 175; Giraudon: 39, 61, 73, 81, 97, 134, 164, 167, 169, 179, 187, 191, 194, 196, 211, 212, 219, 221, 229, 232, 240, 241, 244, 249, 251, 254, 255, 256, 258, 259, 260; Harlingue-Viollet: 71; Holmes-Lebel: 90, 93, 270; I. Petras: 261; Josse: 64, 68, 172; Kunsthaus Zürich: 261; Manso, Madrid: 7; National Gallery of Art, Washington: 213; Roger-Viollet: 13, 16, 19, 25, 30, 36, 37, 41, 51, 54, 86, 95, 103, 107, 119, 128, 129, 151, 152, 159, 162, 219, 254, 257, 259, 265, 267, 272.

Indice de ilustraciones

Las cifras en cursiva indican las ilustraciones en color